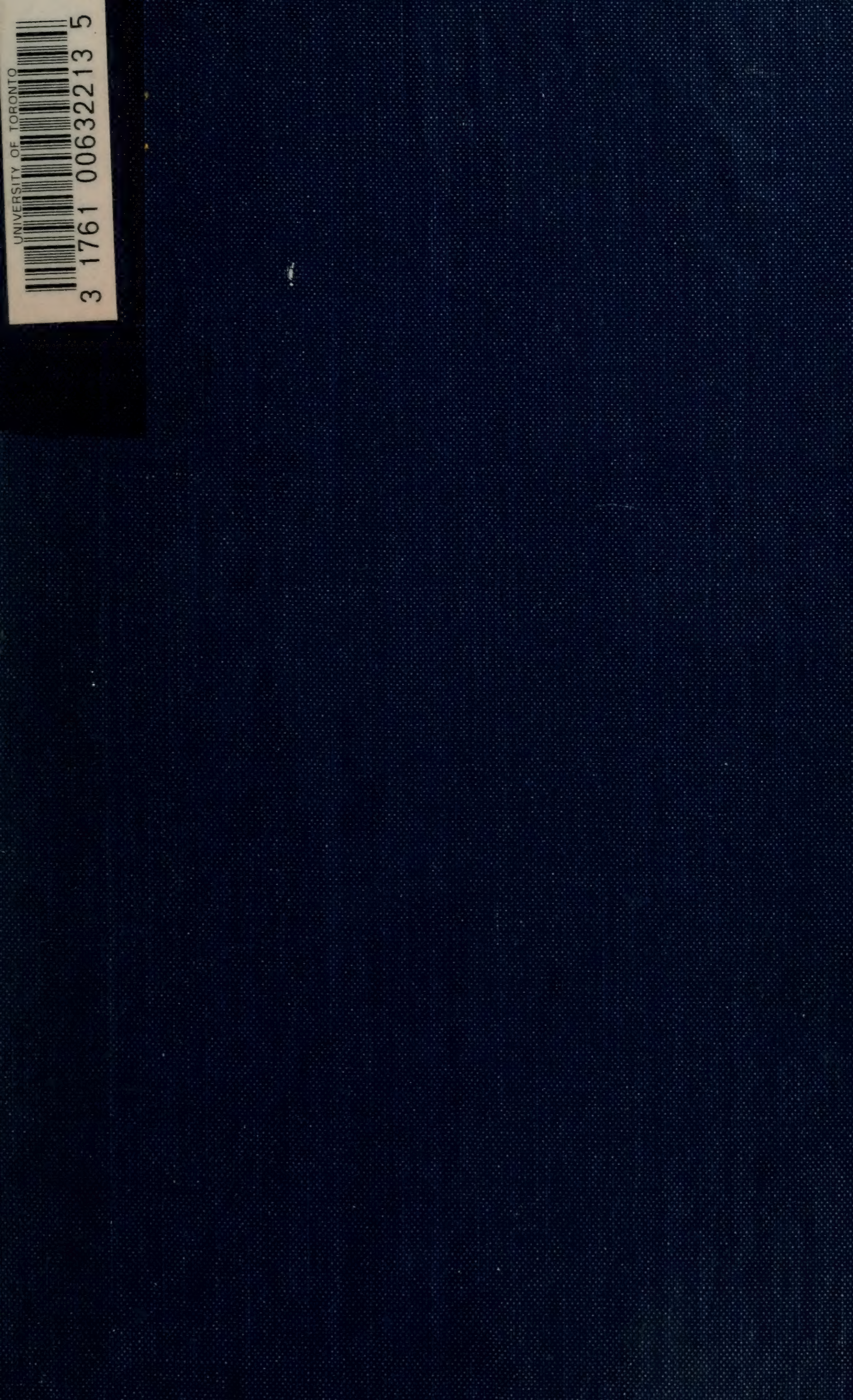

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00632213 5


A6 8
36
10-A6

H. Haberlandt

Zwei religionsgeschichtliche Fragen

nach ungedruckten griechischen Texten

der

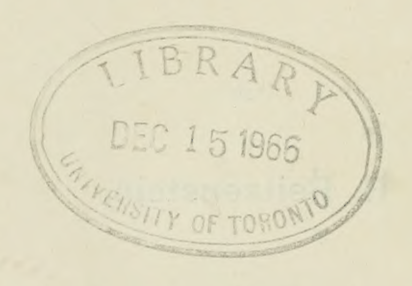
Strassburger Bibliothek

von

R. Reitzenstein.

Mit zwei Tafeln in Lichtdruck.

Strassburg
Verlag von Karl J. Trübner
1901.



M. DuMont-Schauberg, Strassburg.

Meinem lieben Schwager

ERICH KEIL.

Vorwort.

Der Plan, in Strassburg eine Papyrus-Sammlung zu gründen und zu versuchen, wie weit sich wenigstens auf einem engen Gebiet ein Ersatz für die Schätze finden liesse, die im Jahre 1870 in Folge eines unglücklichen Zufalls durch deutsche Kugeln zerstört wurden, ging aus von Prof. Spiegelberg. Ich habe mich ihm, in der Hoffnung der deutschen Wissenschaft einen Dienst zu thun, freudig angeschlossen; bei den Leitern der Bibliothek, bei Collegen und Privatmännern fanden wir dafür so viel Verständniss und Ermuthigung, dass wir es endlich wagten, den Plan dem Kaiserlichen Statthalter von Elsass-Lothringen, Sr. Durchlaucht dem Fürsten zu Hohenlohe-Langenburg vorzutragen, der in hochherziger Güte eine namhafte Summe zum Ankauf griechischer und aegyptischer Schriftdenkmäler für die Strassburger Bibliothek bewilligte. Hierdurch gesichert sind Prof. Spiegelberg und ich nach Aegypten gegangen und haben uns dort der hingebendsten Unterstützung des Herrn Viceconsuls Dr. C. Reinhardt erfreuen dürfen. Nach unserm Weggang und seiner Abberufung haben die Herren Dr. L. Borchardt, Dr. H. Thiersch und Dr. M. Meyerhof in opferwilligster und liebenswürdigster Weise Zeit, Wissen und Erfahrung in den Dienst des gleichen Zweckes gestellt und so mit uns eine Sammlung von bisher etwa 2000 Papyrus-

worte „R. hätte besser geschwiegen“ und dergleichen selber gesagt. Dilettanten-Arbeit freut ja nur dann, wenn man nichts Besseres zu thun hat. Aber einmal geschieht es wohl jedem von uns, dass er schreibt, nicht was er will, sondern was er muss. Der mir aufgezwungene Stoff hatte — so qualvoll unbefriedigend die Arbeit auf fremdem Gebiet oft war — allmählig über mich Gewalt bekommen.

Strassburg, den 23. Juni 1901.

R. Reitzenstein.

I.

Dass die Frage nach Ursprung und Bedeutung der Beschneidung in Israel und damit eine Fülle der wichtigsten religionsgeschichtlichen Fragen von der Beantwortung derselben Frage für das aegyptische Volk abhängig ist, war die Ueberzeugung der alten Historiographen und ist die Ueberzeugung wenigstens einer grossen Anzahl unserer Theologen. So darf jede Urkunde, welche uns über die aegyptische Sitte näheren Aufschluss bringt, besondere Beachtung fordern; nur damit wage ich es zu entschuldigen, dass ich eine von mir im Fayûm erworbene Urkunde veröffentliche, ohne auf ihren juristischen und antiquarischen Theil eingehen zu können oder zu wollen.

Fr. Krebs hat in einem inhaltsreichen Aufsatz „Aus dem Tagebuche des römischen Oberpriesters von Aegypten“[1] drei Urkunden der Berliner Papyrus-Sammlung mitgetheilt und erläutert, welche aegyptischen Vätern die Erlaubniss, ihre Kinder zu beschneiden, bestätigen.[2] Dass die dabei

---

[1] *Philologus* LIII 577.

[2] Die erste lautet Ἐξ ὑπομνηματισμ[ῶν] Οὐλπίου [Σε]ρη[ν]ιανοῦ τοῦ κρατίστου ἀρχιερέως. L ι[α]ʹ Αὐρηλίου Ἀντωνείνου Καίσαρος τοῦ κυρίου Τῦβ[ι] κηʹ ἐν Μέμφει. Ἠσπάσατο τὸν λαμπρότατον ἡ[γεμό]να καὶ μετὰ τ[αῦτ]α πρὸς τῷ Ἀπείῳ Πανεφρέμμεως [Σ]τοτοήτιος [νεω]τ[έρ]ου Σαταβοῦτος π[ρεσ]βυτέρο[υ ...]ς πρ[ο]σαγαγόντ[ος] υἱὸν [ἑαυτ]οῦ Πανεφρέμμ[ι]ν κα[ὶ ἀξι]ώσαντος ἐπιτραπῆναι περιτεμεῖν αὐτὸν ἀ[ν]αδόντ[ο]ς [τ]ε τὴν περὶ αὐτ[ο]ῦ γραφεῖσαν ἐπι[στ]ολὴν ὑ[πὸ Σα]ραπί[ωνο]ς στρατηγοῦ Ἀρσ[ι]νοείτου Ἡρακ[λεί]δο[υ μερί]δος δ[ι]ὰ Ἀλεξάνδρου γυμνασιαρχή[σαντο]ς [κ]εχ[ρ]ονι[σ]μένην (?) [ε]ἰς τὸ διεληλυθὸς ιʹ L Φαῶφι ςʹ, Σερηνια[νὸς] ἐπύθετο τῶν παρόν[τ]ων κορυφα[ί]ων καὶ ὑ[ποκορυ]φαίων καὶ ἱερογραμματέων, εἰ [σ]ημ[εῖο]ν ἔχοι ὁ [παῖ]ς. Εἰπόντων ἄσημον αὐτὸν εἶναι [Οὔλπιος] Σερην[ι]α[νὸ]ς ἀρχιερεὺς καὶ ἐπὶ τῶν ἱερέων [σημειωσά]μενος τὴν ἐπιστ[ο]λὴν ἐκέλευσεν τὸν παῖ[δα περιτ]μηθῆναι [κατὰ] τὸ ἔθος. Ἀνέγνων.

hervortretende Mitwirkung des staatlichen Beamten bei der Ertheilung dieser Erlaubniss durch das Verbot der Beschneidung unter Kaiser Hadrian zu erklären ist, hat Th. Mommsen (*Strafrecht* 638) erkannt. Nähere Angaben gerade über diese Mitwirkung des στρατηγός bringt der Strassburger Papyrus (*gr.* 60) aus dem Ende der Regierung des Antoninus. Die Urkunde ist kalligraphisch sehr schön, inhaltlich sehr flüchtig in drei langen Columnen geschrieben, von denen sich nur die unteren Hälften und auch sie nur in trauriger Verstümmelung erhalten haben.

Col. I.

1) σουτου . . . . (etwa 50 Buchstaben verloren)
2) ἀπὸ συστα . . . π . . . το (etwa 30 Buchstaben) . . . [ἑνὸς]
3) μὲν ὑπὲρ υἱοῦ ἑνὸς δὲ ὑπὲρ [θυγατρῶν δ]ιὰ τ[ὸ γένους] αὐτ[ῶν ἀποδεί]-
4) ξις [1] παρατεθεῖσθαι τῷ στρατ[ηγ]ῷ [κ]α[ὶ] . . . . κελευσθεῖσ[ι καὶ ἀνα]-
5) γνωσθείσης ἐπιστολῆς Ἡρακλείδου στρατηγοῦ Ἀρσινοΐτου Ἡρακλείδου
6) μερίδος [2] κατὰ λέξιν αὐτῶν· Ἡρακλείδης στρατηγὸ[ς] Ἀρσινοΐτου Ἡρα-
7) κλείδου μερίδος Φλαου[ί]ῳ [Μ]έλ[α]ν[ι τῷ κ]ρατί[στῳ] ἀρχιερεῖ [χ]αίρειν.
8) οἱ ὑπογεγραμμένοι ἱερεῖς τῆς πενταφυλ[ίας θ]εοῦ μεγίστου Σ[οκνο]παί-
9) ου καὶ τῶν συννάων θεῶν ἱεροῦ λογίμου κώ[μ]ης Σοκνοπαίου ν[ή]-
10) σου ἐπέδωκάν μοι βιβλείδιον βουλόμενοι ἱερατικῶς περιτεμεῖν
11) [τοὺς ἐκ]γόνους [3] ἑαυ[τ]ῶν, οἱ δὲ συγγενεῖς ἐκ μητέρων τῶν ὑπογεγραμ-

[1] Lies διὰ τὸ (τὰς τοῦ) γένους αὐτῶν ἀποδείξεις; vgl. Krebs Urk. III (U. B. M. 82, 6) διὰ τὸ παρατεθεῖσθαι τὰς τοῦ γένους ἀποδείξις τῷ τοῦ νόμου βασιλικῷ διαδεχομένῳ τὴν στρατηγίαν.

[2] Es ist der U. B. M. 358 (aus dem Jahr 150/151) als διαδεχόμενος τὴν στρατηγίαν erwähnte Beamte.

[3] Der Raum ist für die Ergänzung etwas klein, vielleicht [τὰ ἐκ]γένους?

12) [μέ]νων κα[τετέθει]ντο [1] ἀντί[γ]ρ[α]φ[α κα]τ' ο[ἰ]κίαν ἀπογρ[α]φ[ῶ]ν τοῦ ις' L
13) θεοῦ Ἀδριανοῦ ἐπεσκεμμένα ἐ[πὶ τ]ῆς ἐπιτόπων βιβλιοθήκης,
14) δι' ἧς [2] δηλοῦται ἀπογεγράφθαι τοὺς γονεῖς αὐτῶν ὡς ὄντας ἱερατικοῦ
15) γένους, καὶ ὁμοίως ἀντίγραφα κατ' οἰκίαν ἀπογραφῶν τοῦ θ' L Ἀντωνίνου
16) Καίσαρος τοῦ κυρίου, δι' ὧν δηλοῦται ἀπογεγράφθαι τοὺς γονεῖς τῶν [3]

— — — — —

Col. II.

1) . . . . ν ἐκ [μητ]έρων τῶν ἑξῆς [δηλο]υμένων . . . .
2) κ . . . . . ον ἱερ[έως] τοῦ [αὐ]τοῦ ἱερεί[ου] τοῦ υἱοῦ ἱερ[έως κα]ὶ
3) ἀ[πογ]εγρά[φ]θαι τοὺ[ς γονεῖς] αὐτῶν τ[ῇ τ]οῦ ις' L θεοῦ Ἀδριανοῦ
4) κ[ατ'] ο[ἰκ]ίαν ἀπ[ογρ]αφῇ . . . . . τ . . (etwa 20) . . . . αρος
5) του . . . . ου σὺν το[ῖ]ς πα[ισὶ] καὶ τ . . . . ος δ . . και Πτολε-
6) μαῖος Ὀννώφρεως στολισ[τ]ῆς καὶ [δ]ιάδοχος προφητείας
7) τῶν ἐν τῇ μητροπό[λει] θεῶν [καὶ] Πακύσει καὶ Π[α]νε[φρ]έμ-

[1] Die Ergänzung schulde ich Prof. Wilcken, der auf Grenfell-Hunt *Greeck Pap.* II 68. 12 ὡς ἐν δημοσίῳ κατακειμένη (vgl. 76, 21) verweist. Die ἀντίγραφα werden deponirt, bis der Brief des Strategen mit der Gegenzeichnung des Oberpriesters und dem Aktenstück über die Verhandlung zurückkommt.

[2] Schreibe δι' ὧν. Mit der Art dieses Beweises vgl. die von Kenyon *Catal. Lond.* II 324 (S. 63) veröffentlichte Urkunde, die nach dem ἀντίγραφον κατ' οἰκίαν ἀπογραφῆς den Brief enthält: Ἄνικος Χθενούφιος τῇ ὁμομητρίῳ μου ἀδελφῇ Ταμύσθᾳ χαίρειν. ἀναδέδωκά σοι τὰ προκίμενα ἀντίγραφα τῶν ἀπογραφῶν, ὧν ἐπιδείξω τὰ ἴσα ἐν καταχωρισμῷ, ὁπ[ό]ταν χρεία ἦν, εἰς ἀπόδειξιν τοῦ εἶναί με [ὁ]μομ[ήτ]ριόν σου ἀδελφ[ό]ν. L κδ' Ἀντωνίνου τοῦ κυρίου, Φαμενὼθ κη'. Es ist auffällig, dass die Personalpapiere der Petenten ebenfalls von den Zeugen vorgelegt werden; diese müssen also schon vorher eine Verhandlung geführt oder eine Instanz gebildet haben.

[3] Ergänze παίδων. Die Eltern der Zeugen waren offenbar nicht mehr am Leben, als die letzte Volkszählung unter Antoninus 146 stattgefunden hatte; die Petenten hatten diese Zählung erlebt; ihre Kinder dagegen noch nicht. Da Antoninus im Anfang des Jahres 161 gestorben ist, können diese Kinder also schwerlich über 14 Jahre alt sein.

8) μεως[1] τοῦ Ὥρου καὶ Πενγεὺς Στοτοήτιος τοῦ Στοτοήτ[ιος] καὶ
9) Στοτοή[τι]ο[ς[2] Σ]τοτο[ή]τιος τοῦ Στοτοήτιο[ς κ]αὶ Στοτοῆτις Στο-
10) τοήτιος τοῦ Πανεφρέμμιος καὶ Στοτοῆτ[ι]ς Ὀννώφριος
11) τοῦ Σαταβοῦτος, οἱ ε' πρεσβύτεροι ἱερέων τοῦ προκειμέ-
12) νου ἱεροῦ Σοκνοπαίου, καὶ Τεσενο[ῦ]φις στολιστὴς ἐδήλωσαν
13) εἶναι τοὺς ὑπογεγραμμένους υἱοὺς[3] τῶν ἑξῆς δη-[4]

— — — — — —

Col. III.

1) βα[5] . . .
2) [ε]ὐσεβ . . .
3) πετεφ . . . . . ἐκ μητρ[ὸς] . .
4) Στοτ[οῆτι]ν ἐκ μητρὸς . . . . [ἱερείας τῶν αὐτῶν]
5) θεῶν Στοτοῆτις Τεσεν[ούφεως]
6) τον . . ο . . . ον Πακυ[σ] . . . . ως Π[α]νεφ[ρέμμ] . . .
7) ἱερείας τῶν αὐ[τ]ῶ[ν] θε[ῶν Τεσε]νοῦφι[ς] Ὥρου . . .
8) ταπωμιος τῆς [Τ]εσεν[ού]φεως το . . . σ παρ . . . . . .
9) ἀδελφοὺς Σατ[αβ]οῦ[τα] κ[αὶ Σ]τοτοῆτιν δ[ι]ὰ τὸ τ[ελείους καὶ ἀσήμους εὑρη]-
10) κέναι. Φλ[άου]ιος Μέλας ἀρχιερεὺς κα[ὶ οἱ παρόντες ἱερεῖς]
11) περιτ[εμεῖν ἐκέλευ]σαν.

Das Aktenstück giebt eine Verhandlung vor dem römischen Oberpriester von Aegypten, dem sacralen Stellvertreter des Kaisers,[6] Flavius Mela wieder, und zwar giebt es die gleiche Verhandlung im vollen Umfang und officiellen

---

[1] Lies Πακῦσις Πανεφρέμμεως.

[2] Lies Στοτοῆτις.

[3] ὑπογεγραμμενους υιους corrigirt aus υπογεγραφθαι και.

[4] δη[λουμένων]. Die Zeugen scheinen die oben erwähnt συγγενεῖς ἐκ μητέρων.

[5] Die Länge der Zeilen und damit die Ergänzungen von Zeile 9 und 10 sind unsicher; der Name in Zeile 10 ist mit breiteren Spatien geschrieben.

[6] Vgl. Wilcken *Hermes* 23, 601 ff.; *Griech. Ostraka* I 398. Die Consequenz ist, dass zunächst die Ptolemæer, welche ja die sakrale Gewalt persönlich ausüben, und weiter ihre Rechtsvorgänger die Pharaonen ähnlichen Verhandlungen præsidirt haben müssten. Ich darf gleich hinzusetzen, dass in einer noch früheren Zeit die Priestercollegien selbst die Entscheidung gegeben haben müssen.

Wortlaut, über welche die drei Berliner Urkunden nur in kurzen, für den persönlichen Gebrauch oder die Aktenregister gemachten Auszügen berichten. Der Wortlaut des Briefes unterbricht die Construction des sehr langen Satzes, der nach der Datirung etwa begann Φλάουιος Μέλας ἀρχιερεὺς καὶ ἐπὶ τῶν ἱερέων ἐνέτυχεν . . . . . . δεηθεῖσιν ἑνὸς μὲν ὑπὲρ υἱοῦ κτλ. In der zweiten Columne geht der Brief des Strategen weiter, in der dritten war entweder zu Anfang die körperliche Untersuchung, von der die Berliner Urkunden hauptsächlich berichten, erwähnt, oder wir haben es hier mit jener Gegenzeichnung des Oberpriesters zu thun, von der die oben ausgeschriebene Urkunde berichtet, und dieselbe bestand darin, dass eine Abschrift des Briefes mit dem entsprechenden Vermerk an das Ortsarchiv zurückging. Diese hätten wir dann. Die Beschneidung selbst scheint danach in der Heimat der Kinder, also vor dem Collegium der συγγενεῖς, vor sich zu gehen.

Das erste und wichtigste, was wir aus der Urkunde lernen, liegt in den Worten βουλόμενοι ἱερατικῶς περιτεμεῖν. Die Beschneidung, oder vielmehr eine bestimmte Art derselben[1] ist also Vorrecht und Kennzeichen des Priesterstandes. Also wird schon von Anfang an unter Hadrian eine Ausnahme von dem allgemeinen Verbot der Beschneidung für die aegyptischen Priester gemacht sein. Das Gesuch um Gestattung geht daher zunächst an den Staatsbeamten; aber dieser darf die Vornahme der Beschneidung nicht selbst erlauben, sondern erst der Oberpriester. Beide theilen sich in die Prüfung der beiden Vorbedingungen, Abstammung aus priesterlichem Geschlecht und körperliche Reinheit und Makellosigkeit. Der Priester heisst ja in Aegypten Wêb, der Reine.

[1] Vgl. Horapollon I 14: Die Priester betrachten den Kynoskephalos-Affen selbst als Priester (als Reinen), weil er dieselben Speisen, wie sie, vermeidet γεννᾶταί τε περιτετμημένος ἦν καὶ οἱ ἱερεῖς ἐπιτηδεύουσι περιτομήν. Die Beschneidung lässt sich in verschiedenen Weisen vollziehen; eine Beschneidung aus rein medicinischem Zweck erwähnt im Gegensatz zu der Priesterbeschneidung Josephos *gegen Apion* II 13.

Schon hierin liegt meines Erachtens ausgesprochen, dass eine ähnliche Prüfung auch früher bestand und dass der staatliche Beamte nur der Controlle halber entweder einen Theil der Functionen des Oberpriesters oder eines Rechtes der einzelnen Priestercollegien übernommen hat. Auch die Art seiner Prüfung lässt darauf schliessen; für den römischen Staat hätten zum Nachweis der Abstammung aus einem Priestergeschlecht die Akten genügt. Dass die Verwandten von Mutterseite erscheinen, zunächst ihre eigene Abkunft aus Priestergeschlecht urkundlich erhärten und dann die Echtbürtigkeit der Kinder bezeugen, ist nur als Ueberbleibsel des ältesten aegyptischen Familienrechtes zu verstehen.[1] Die Parallelen bietet z. B. die Aufnahme des Kindes in die Phratrie in Athen, die Verleihung der *toga virilis* an den jungen Römer, bei der ja auch die Verwandten zugegen sind, und anderes mehr.

Klarer wird dies bei der zweiten vor dem Oberpriester vollzogenen Prüfung, die in den Berliner Urkunden allein hervortritt. Ich muss weiter ausholen. Dass es nicht Kinder im zartesten Alter sind, mit denen die Väter aus den entferntesten Dörfern des weiten Reiches nach Memphis zu dem Oberpriester reisen, hat schon Krebs betont. Staatlich eingetragen als echtbürtige Söhne einer Priesterin sind sie schon früher,[2] sie werden in den Listen der priesterlichen φυλαί als ἀφήλικες geführt;[3] was bringt die Beschneidung neues und wesshalb kann nur der Oberpriester sie erlauben?

---

[1] Die Reste desselben zeigen sich bekanntlich in der aegyptischen Namengebung (der Name der Mutter muss zugefügt sein). Wir finden es noch bei den Erbfürsten der Gaue des mittleren Reiches (Erman *Aegypten* 224 ff.) und bei dem religiösen Empfinden dem König gegenüber scheint es noch lange weitergewirkt zu haben (vgl. die eigenthümliche Stelle bei Diodor I 27; eine gewisse Parallele bietet, wie Prof. Spiegelberg mir zeigt, die sakrale Formel, bezw. der Name „Horus, Sohn der Isis"). Später tritt, gerade bei den Priestern am allerstärksten, das Erbrecht vom Vater dem gegenüber und, wenn auch die Priesterin trotz der Heirath in der eigenen φυλή bleibt, die Kinder folgen dem Vater (Krebs *Zeitschr. f. aeg. Sprache* 1893 S. 35).

[2] Vgl. Krebs ebenda S. 35.

[3] Vgl. Krebs ebenda S. 34.

Seine Functionen hat Wilcken erkannt; sie bestehen einerseits in der Verwaltung des ungeheuren priesterlichen Vermögens, andrerseits in der Bestellung der Priester. Diese hatte zu den Rechten der Pharaonen gehört; die Ptolemaeer hatten sie übernommen;[1] dass der römische Kaiser sie durch einen Stellvertreter ausüben liess, wird noch begreiflicher, wenn wir jetzt annehmen dürfen, dass zu der ersten Weihe persönliche Vorstellung nothwendig war.[2] Die Bestätigung bietet die Prüfung selbst: die ἱερογραμματεῖς[3], κορυφαῖοι und ὑποκορυφαῖοι prüfen, εἴ τι σημεῖον ἔχει ὁ παῖς; berichten sie dem Oberpriester, ἄσημον αὐτὸν εἶναι, so gestattet oder befiehlt er die Beschneidung.

Die Bedeutung dieser Untersuchung wird vielleicht am ehesten klar, wenn wir die Untersuchung der Thiere vor dem Opfer vergleichen, die bei den meisten Völkern des Alterthums vorgenommen, in Aegypten aber mit ganz besonderer Strenge geübt wird. Herodot erzählt bekanntlich (II 38) τοὺς δὲ βοῦς τοὺς ἔρσενας τοῦ Ἐπάφου εἶναι νομίζουσι καὶ τούτου εἵνεκα δοκιμάζουσι αὐτοὺς ὧδε· τρίχα ἢν καὶ μίαν ἴδηται ἐπεοῦσαν μέλαιναν, οὐ καθαρὸν εἶναι νομίζει. δίζηται δὲ ταῦτα ἐπὶ τούτῳ τεταγμένος τῶν τις ἱρέων[4] καὶ ὀρθοῦ ἑστεῶτος τοῦ

---

[1] Dekret von Kanopos Zeile 69 ff. (demotische Fassung) vgl. die unten S. 15 mitgetheilte Urkunde.

[2] Zu der Beförderung des einmal Geweihten zu einem bestimmten Posten ist sie natürlich nicht nöthig.

[3] Wohl die zu einem bestimmten Fest vereinigten. Dass die Handlung nur an bestimmten Festtagen zulässig gewesen sein mag, vermuthet mit Recht schon Krebs.

[4] Es ist der μοσχοσφραγιστής oder ἱερομοσχοσφραγιστής, der in den Urkunden der Kaiserzeit nicht selten erscheint. Von einer Bescheinigung über eine solche Prüfung haben m. W. nur Grenfell-Hunt *Greek Pap.* II 64 ein Bruchstück veröffentlicht. Ein volleres Exemplar besitzt die Strassburger Sammlung (*Pap. gr.* 1105, erworben von Herrn Dr. Thiersch): [ἔτ]ους δωδεκάτου αὐτοκράτορος Καίσαρος Τίτου Αἰλίου Ἀδριανοῦ Ἀντωνείνου Σεβαστοῦ Εὐσεβοῦς Φαμενὼθ θ′ Π[α]τόσιρις Μαρρειοῦς ἱερομοσχοσφραγι[σ]τὴς ἐπεθεώρησα μόσχον ἀναθυόμενον ἐν Σοκνο^{π} νησ^{o} ὑπὸ Παυσίρεως Παν[οφ]ρέμφιος ἀπὸ τῆς α′ κώμ(ης) [κ]αὶ δοκιμάσας ἐσφράγισα, ὡς ἔστιν καθαρός. Es folgt eine demotische Unterschrift „geschrieben von Patosiris (so), dem .... Priester der Seḫmet in ......“ „Priester der Seḫmet“ ist zugleich eine Bezeichnung der Aerzte.

κτήνεος καὶ ὑπτίου, καὶ τὴν γλῶσσαν ἐξειρύσας, εἰ καθαρὴ τῶν προκειμένων σημηίων, τὰ ἐγὼ ἐν ἄλλῳ λόγῳ ἐρέω· κατορᾷ δὲ καὶ τὰς τρίχας τῆς οὐρῆς, εἰ κατὰ φύσιν ἔχει πεφυκυίας· ἢν δὲ τούτων πάντων ᾖ καθαρός, σημαίνεται βύβλῳ περὶ τὰ κέρεα εἱλίσσων, καὶ ἔπειτα γῆν σημαντρίδα ἐπιπλάσας ἐπιβάλλει τὸν δακτύλιον, καὶ οὕτω ἀπάγουσι. ἀσήμαντον δὲ θύσαντι θάνατος ἡ ζημίη ἐπικέεται.

Genau dieselbe Prüfung bestand in ältester Zeit für die Menschenopfer, die weit verbreitet waren und an vielen Stellen erst später durch das Thieropfer verdrängt sind. Das zeigt sich meines Erachtens am besten darin, dass das Hieroglyphenzeichen, mit welchem das geprüfte Opferthier versiegelt wird, den zum Opfer gefesselten und knieenden Mann und vor ihm das Messer darstellt.[1] Hierdurch bestätigt sich die Angabe Manethos bei Porphyrios *de abstin.* II. 55 κατέλυσε δὲ καὶ ἐν Ἡλίου πόλει τῆς Αἰγύπτου τὸν τῆς ἀνθρωποκτονίας νόμον Ἄμωσις, ὡς μαρτυρεῖ Μανέθως ἐν τῷ περὶ ἀρχαϊσμοῦ καὶ εὐσεβείας. ἐθύοντο δὲ τῇ Ἥρᾳ καὶ ἐδοκιμάζοντο καθάπερ οἱ ζητούμενοι καθαροὶ μόσχοι καὶ συσφραγιζόμενοι. ἐθύοντο δὲ τῆς ἡμέρας τρεῖς, ἀνθ' ὧν κηρίνους ἐκέλευσεν ὁ Ἄμωσις τοὺς ἴσους ἐπιτίθεσθαι. Hieraus ist die auch von Krebs besprochene Frage des Oberpriesters, εἰ σημεῖα ἔχει, zu verstehen.[2]

Die Urkunde entspricht ganz der dritten der Berliner Urkunden, die offenbar den Eltern die Bestätigung der Erlaubniss ihr Kind zu beschneiden giebt.

[1] Kastor bei Plutarch *de Is. et Osir.* 31, vgl. Wiedemann *Herodots zweites Buch* 182. Ein eigenthümlicher Stempel aus Drah-Abul-Negga, welcher mehrere Reihen derartig gefesselter Gefangener aufweist, ist durch Prof. Spiegelberg in die Strassburger aegyptologische Sammlung gekommen. Weitere Beweise für den Ersatz des Menschenopfers durch Thieropfer hat Eugène Lefébure *Sphinx* III 130 zusammengestellt: in einem alten Text, dem Ap-ro (Unas 130), wird der Stier und andere Opferthiere als Feinde gefasst. Dasselbe drückt später die Darstellung in einem thebanischen Grabe aus, wo die abgeschnittenen Häupter der Opferstiere hieroglyphisch durch Menschenhäupter wiedergegeben sind, u. s. w.

[2] Dass Herodot irrte, wenn er wirklich annahm, die Priester suchten an der Zunge des Opferthiers die Zeichen des Apis (vgl. III 27), bemerke ich wegen Wiedemanns Darstellung beiläufig. Ich selbst glaube, dass der Anfang des Kapitels lückenhaft ist und dass Herodot vor hatte, an der späteren Stelle auch über diejenigen körperlichen Male zu sprechen, die unrein machen. Herodots Angabe über die Bestrafung dessen, der ein unreines Thier opfert,

Hier wie dort kann die Untersuchung nur den Zweck haben, festzustellen, ob körperliche Male die Uebergabe an den Gott hindern, mit andern Worten, ob das Opfer rein ist. Menschenopfer und Beschneidung entsprechen sich in diesem wichtigsten Zuge, sie müssen also ähnlich erklärt werden. Nur soll man die letztere nicht als eine Abmilderung der ersteren fassen. Beide beruhen auf der uralten und bei den meisten Völkern nachweisbaren Doppel-Entwickelung des Opferbegriffes: das Opfer wird entweder vernichtet oder in den Dienst des Gottes gestellt.[1] Die Beschneidung ist die Uebergabe an einen Gott; durch sie wird man Wêb, wird man rein. Es ist die Weihe zum Priester. Wir müssen es, wie ich nun ohne Weiteres folgere, auch bei dieser zweiten Prüfung mit einem altaegyptischen Brauch zu thun haben.

Dies ist denn auch die herrschende Auffassung der Beschneidung in hellenistischer Zeit; sie spricht Origenes *(in Ep. ad. Roman.* II 495*)* aus: *etenim circumcisio apud vos, o gentiles, ita magni habetur, ut non passim vulgo ignobili, sed solis sacerdotibus et his, qui inter ipsos electioribus studiis mancipati fuerint, credatur. nam apud Aegyptios, qui in superstitionibus vestris et vetustissimi habentur et eruditissimi, a quibus prope omnes reliqui ritum sacrorum et caerimonias mutuati sunt, apud hos, inquam, nullus aut geometriae studebat aut astronomiae, quae apud illos praecipuae ducuntur, nullus certe astrologiae et geneseōs, qua nihil divinius putant, secreta rimabatur nisi circumcisione suscepta. sacerdos apud eos, haruspex aut quorumlibet sacrorum minister vel, ut illi appellant, propheta*

---

wird durch U. B. M. 250 bestätigt. Die Parallelen im Judenthum sind bekannt; einzelnes auffälligere hat Wiedemann a. a. O. 180 erwähnt. — Weitere Zeugnisse für Menschenopfer bietet Wiedemann 214.

[1] Bei den Israeliten sind die Zusammenhänge besonders klar noch in dem späten Bericht von der Weihung (Webung) der Leviten (IV Mos. 8) und in Jahves Recht auf den erstgeborenen Sohn nachzuweisen. Die Frage, ob er zum Opfer oder zum Dienst Jahves bestimmt war (vgl. R. Smend *alttestam. Religionsgesch.* I 282), dürfte von hier zu entscheiden sein.

omnis circumcisus est. litteras quoque sacerdotales veterum Aegyptiorum, quas hieroglyphicas appellant, nemo discebat nisi circumcisus. omnis hierophantes, omnis vates, omnis ⟨antistes⟩[1] *caeli, ut putant, infernique mystes et conscius*[2] *apud eos esse non creditur, nisi fuerit circumcisus. Hoc igitur apud nos turpe et obscenum iudicatis, quod apud vos ita honestum habetur et magnum, ut caelestium infernorumque secreta nonnisi per huiuscemodi insignia* (lies *initia*) *enuntiare vobis posse credatis.*[3] Von derselben Auffassung der Beschneidung als τελετή geht die Quelle des Clemens Alexandrinus aus, nach welcher Pythagoras u. a., um in die Weisheit der aegyptischen Priester eingeweiht zu werden, sich der Beschneidung unterziehen musste.[4] Mit derselben Auffassung hängt endlich die Angabe Diodors (I 88) zusammen, welcher den Cult des Bockes zu Mendes mit der Verehrung des Phallos überhaupt zusammenbringt und hinzufügt καθόλου δὲ τὸ αἰδοῖον οὐκ Αἰγυπτίους μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων οὐκ ὀλίγους καθιερωκέναι κατὰ τὰς τελετὰς ὡς αἴτιον τῆς τῶν ζῴων γενέσεως, τούς τε ἱερεῖς τοὺς παραλαβόντας τὰς πατρικὰς ἱερωσύνας κατ' Αἴγυπτον τούτῳ τῷ θεῷ πρῶτον μυεῖσθαι.[5] Diodor beruft sich ausdrücklich auf

---

[1] *flamen* ergänzt B. Keil.

[2] Das geht, wie bei Origenes zu erwarten stand, auf gute und alte Kenntniss zurück. So führt der Oberpriester von Heliopolis im alten Reich den Titel „der im Schauen Grosse" und die Nebentitel „der das Geheimniss des Himmels schaut" und „Oberster der Geheimnisse des Himmels" (Erman 393). Auf die Mysterien, die Geheimnisse des Thot brauche ich nur zu verweisen (vgl. Erman 464).

[3] Danach ist die sinnlose Stelle des Barnabas-Briefes 9, 6 zu verbessern ἀλλὰ καὶ πᾶς Σύρος καὶ Ἄραψ καὶ πάντες οἱ ἱερεῖς τῶν εἰδώλων καὶ μάλιστα οἱ Αἰγύπτιοι (oder nur οἱ Αἰγ.); vgl. die lat. Uebersetzung. Uebrigens betont Origenes auch in der *V. Homilie zu Ierem.* (p. 195) die religiöse Bedeutung der Beschneidung in Aegypten.

[4] *Strom.* I 15, 66. Da die Angabe bei Iamblich (*vit. Pyth. II p.* 18 Kiessl.) wiederkehrt, so werden wir die Quelle vielleicht in den Kreisen jener ersten Neupythagoraeer suchen dürfen, die sich in Alexandria wahrscheinlich zunächst aus den Priestern recrutirten.

[5] Als τελεστικόν wird ja die Antrittsteuer der Priester bezeichnet (Wilcken *Ostraka* I 397). Die Vorstellung von den Mysterien des Priesterthums ist uralt. Da auch für die Prüfung des Opferthieres eine Steuer bezahlt wird, so könnten

litterarische Quellen; wenn irgend einen Abschnitt, so dürfen wir diesen die Rechtfertigung des Thierdienstes enthaltenden auf Hekataios von Abdera zurückführen[1] und haben somit unsere Auffassung bis in die älteste Ptolemaeerzeit, d. h. bis an die Grenze der nationalen Entwicklung Aegyptens zurückverfolgt. Ihre Consequenz ist, dass die Beschneidung schon seit geraumer Zeit auf die Priester beschränkt war.

Den Vorzug der Neuheit hat diese Behauptung nicht; für die spätere Kaiserzeit hat sie schon Krebs ausgesprochen, und in der medicinischen Litteratur aus dem Anfang des vorigen Jahrhunderts und demgemäss auch in flüchtigen Sammlungen neuerer Ethnologen begegnet man bei den einen auf Grund einer später zu besprechenden Stelle des Buches Josua, bei den andern ohne jeden Beleg der Behauptung, in Aegypten seien zu aller Zeit nur die Priester und Krieger beschnitten worden. Dagegen haben die Aegyptologen theils *a priori* irgendwelche religiöse Bedeutung der Beschneidung bei den Aegyptern bestritten, theils auf Grund „ausdrücklicher Zeugnisse“ griechischer Schriftsteller die allgemeine und unbeschränkte Verbreitung dieser Sitte bis in die römische Zeit hinein behauptet. Ich wende mich zunächst zu diesen angeblichen Zeugnissen.

Krebs beruft sich für die allgemeine Verbreitung der Sitte auf Strabo XVII 824 καὶ τοῦτο δὲ τῶν μάλιστα ζηλουμένων παρ' αὐτοῖς τὸ πάντα τρέφειν τὰ γεννώμενα παιδία καὶ τὸ περιτέμνειν καὶ τὰ θήλεα ἐκτέμνειν, ὅπερ καὶ τοῖς Ἰουδαίοις νόμιμον· καὶ οὗτοι δ'εἰσὶν Αἰγύπτιοι τὸ ἀνέκαθεν, καθάπερ εἰρήκαμεν ἐν τῷ περὶ ἐκείνων λόγῳ. Danach müsste die Beschränkung auf die Priester zwischen der Zeit Strabos und Josephos' eingetreten sein, der bekanntlich (*gegen Apion* II 13) ausdrücklich erklärt, dass nur die Priester beschnitten werden. Aber diese Annahme führt zu den schwersten Widersprüchen. Josephos hat sich um die Geschichte des Brauches be-

wir das τελεστικόν sehr wohl auf die Beschneidung beziehen (vgl. die Stelle des Origenes), während das εἰσκριτικόν (Wilcken *Ostraka* I S. 185) den Eintritt in eine bestimmte Charge besteuert.

[1] Vgl. Ed. Schwartz *Rhein. Mus.* 40, 228; (vgl. auch Horapollon I 48).

kümmert, er verwendet dasselbe Argument wie Origenes in der oben ausgeschriebenen Stelle. War ihm bekannt, dass noch vor kurzem die Aegypter wie die Juden alle der Beschneidung unterworfen waren, so musste er das vorbringen. Er berichtet nun ausdrücklich, dass sein Gegner Apion bis ins höhere Alter unbeschnitten war; Apions Geburt fällt vor die Abfassung des Werkes Strabos; konnte Apion, der sich um die Geschichte des Cultes ebenfalls bekümmert hat, die Juden wegen der allgemeinen Beschneidung verhöhnen, wenn sie noch bei seinen Lebzeiten in Aegypten ebenso bestanden hatte? Und ist es überhaupt denkbar, dass Kaiser Tiberius — denn um ihn könnte es sich ja allein noch handeln — eine derartig gefährliche und überflüssige Aenderung in der wichtigen und durchaus nicht ungefährdeten Provinz eingeführt hat? — Strabo hat XVI 760 nach Poseidonios die Abstammung der Juden von den Aegyptern behauptet; er erinnert sich jetzt, wo er zugleich Herodot gegen Angriffe vertheidigen will, der früheren Ausführungen. Darauf, dass der Brauch der Beschneidung in beiden Völkern besteht und religiöse Bedeutung hat, kommt ihm alles an; über seine Ausbreitung spricht er nicht und will er nicht sprechen. Genau so steht es mit den Zeugnissen Philos und Diodors, auf die Wiedemann und einzelne ihm folgende Theologen sich berufen; man vgl. Philo *de circumcis.* 1 πρᾶγμα σπουδαζόμενον οὐ μετρίως καὶ παρὰ ἑτέροις ἔθνεσι καὶ μάλιστα τῷ Αἰγυπτιακῷ[1] und Diodor III 32 τὰ δ'αἰδοῖα πάντες οἱ Τρωγλοδύται παραπλησίως τοῖς Αἰγυπτίοις περιτέμνονται πλὴν τῶν ἀπὸ τοῦ συμπτώματος ὀνομαζομένων Κολοβῶν. οὗτοι γάρ. . . ἐκ νηπίου ξυροῖς ἀποτέμνονται πᾶν τὸ τοῖς ἄλλοις μέρος περιτομῆς τυγχάνον. Diodor scheidet verschiedene Stämme der Troglodyten, so die Megabaren u. a.; daher ist πάντες zu verstehen. Dafür dass die Be-

[1] Von der Bedeutung der Sitte sagt seine Quelle später (σημαίνει) δεύτερον τὴν δι' ὅλου τοῦ σώματος καθαρότητα πρὸς τὸ ἁρμόττειν τάξει ἱερωμένῃ, παρ' ὃ καὶ ξυρῶνται τὰ σώματα οἱ ἐν Αἰγύπτῳ ἱερέων ⟨παῖδες⟩. Der Vergleich des ganzen jüdischen Volkes mit den Priestern der Aegypter kehrt immer wieder.

schneidung in der Ptolemaeerzeit ausschliesslich bei den Priestern geübt wurde, dass man dies für eine ursprüngliche Culteinrichtung hielt und von keinem Wechsel wusste, giebt der von Alexander Polyhistor benutzte jüdisch-hellenistische Geschichts- oder Romanschreiber Artapanos ein bisher übersehenes Zeugniss. Er führt den gesammten aegyptischen Cult auf Moses zurück und sagt u. a.:[1] οὕτω δὴ τοὺς Αἰθίοπας, καίπερ ὄντας πολεμίους, στέρξαι τὸν Μώυσον, ὥστε καὶ τὴν περιτομὴν τῶν αἰδοίων παρ' ἐκείνου μαθεῖν. οὐ μόνον δὲ τούτους, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἱερεῖς ἅπαντας. Artapanos und Hekataios stimmen in den Voraussetzungen vollkommen überein; ein entgegenstehendes Zeugniss aus jüngerer Zeit giebt es nicht.

So bleibt nur das bekannte Zeugniss Herodots (II 37) θεοσεβέες δὲ περισσῶς ἐόντες μάλιστα πάντων ἀνθρώπων νόμοισι τοιοῖσιδε χρέωνται. ἐκ χαλκέων ποτηρίων πίνουσι, διασμῶντες ἀνὰ πᾶσαν ἡμέρην, οὐκ ὃ μὲν ὃ δ' οὔ, ἀλλὰ πάντες. εἵματα δὲ λίνεα φορέουσι αἰεὶ νεόπλυτα, ἐπιτηδεύοντες τοῦτο μάλιστα, τά τε αἰδοῖα περιτάμνονται καθαρειότητος εἵνεκεν, προτιμῶντες καθαροὶ εἶναι ἢ εὐπρεπέστεροι. οἱ δὲ ἱρέες ξυρῶνται πᾶν τὸ σῶμα διὰ τρίτης ἡμέρης, ἵνα μήτε φθεὶρ μήτε ἄλλο μυσαρὸν μηδὲν ἐγγίνηταί σφι θεραπεύουσι τοὺς θεούς· ἐσθῆτα δὲ φορέουσι οἱ ἱρέες λινέην μούνην καὶ ὑποδήματα βύβλινα. ἄλλην δέ σφι ἐσθῆτα οὐκ ἔξεστι λαβεῖν οὐδὲ ὑποδήματα ἄλλα· λοῦνται δὲ δὶς τῆς ἡμέρης ἑκάστης ψυχρῷ καὶ δὶς ἑκάστης νυκτός, ἄλλας τε θρησκηίας ἐπιτελέουσι μυρίας ὡς εἰπεῖν λόγῳ. Es scheint mir nicht unmöglich, dass Herodot hier Eigenes und Fremdes, eine allgemeine Betrachtung über die Ordnungen religiöser Reinheit und eine Aufzeichnung über die Pflichten der Priester verbindet. Doch will ich von dieser Erklärung keinen Gebrauch machen, sondern einmal zugeben, dass er glaubte, die Beschneidung sei nicht auf die Priester beschränkt.[2] Dass er über ihre Verbreitung im Volk weder Untersuchungen angestellt hat noch Aussagen

---

[1] Eusebios *praep. ev.* IX 27,10 = p. 433 a.

[2] Die Möglichkeit, dass die Tempelsklaven damals auch schon beschnitten waren, werden wir später prüfen müssen. Ich lege hier auf sie ebenfalls kein Gewicht.

machen will, dass auch ihn nur die Existenz und Auffassung der befremdlichen Sitte interessirte, endlich dass seine Gewährsmänner gerade hier überwiegend Priester sind, brauche ich nicht zu betonen. Bei der Stabilität der religiösen Bräuche in Aegypten halte ich es von vornherein für richtiger, einen Irrthum Herodots als eine so tiefgehende Aenderung in der letzten Zeit der persischen Herrschaft anzunehmen — oder vielmehr eine doppelte Aenderung. Denn dass in der Zeit des Jeremias die Juden von einer allgemeinen Beschneidung in Aegypten nichts wussten, beweist Jeremias 9, 26, der die Aegypter ausdrücklich zu den Unbeschnittenen rechnet, und eine Erzählung, die vor die letzte Redaction des Josua-Buches fällt, bestätigt bekanntlich diese Angabe. So wende ich mich zunächst zu den Einzelheiten der jüngeren Tradition.

Dass die Kinder nicht in allzujugendlichem Alter die weite Reise nach Memphis machen mussten, sah, wie erwähnt, schon Krebs. Eine feste Angabe bietet bekanntlich Ambrosius (*de Abrah.* II p. 348) *denique Aegyptii quarto decimo anno*[1] *circumcidunt mares, et feminae apud eos eodem anno circumcidi feruntur, quod ab eo videlicet anno incipiat flagrare passio virilis et feminarum menstrua sumant exordia.* Nehmen wir hinzu, dass die Vorstellung vor dem Oberpriester an einem bestimmten Festtage geschieht und die Beschneidung ihr bald nachfolgt, so fällt als Parallele hierzu das Verleihen der *toga virilis* in Rom wohl ohne weiteres in die Augen. Die Wahl des Termins ist leicht begreiflich, wenn wir uns erinnern, dass bei Vollendung dieses „Jahres der Weisheit,“ wie es in aegyptischen Quellen heisst, das Kind in späterer Zeit für den Staat Vollbürger und in die Steuer- bezw. Dienstlisten eingetragen wird;[2] dass die Priesterweihe, die ja früher alle, später einen Theil dieser Kinder steuerfrei machte, vorher vorgenommen wird, ist wohl begreiflich. Es ist also eine Be-

[1] D. h. bekanntlich „mit 13 Jahren“.

[2] Vgl. Paul Meyer. *Das Heerwesen der Ptolemaeer und Römer in Aegypten*, S. 118 ff. C. Wessely. *Sitzungsber. d. Wiener Akad.* 1890 *Epikrisis.*

stätigung meiner Ansicht, wenn es in der Biographie des Hohenpriesters von Memphis Psêre-n-Ptah[1] heisst, „im Jahre 25 am 21. Phaophi unter der Regierung des Königs und Landesherren Ptolemaios, des Gottes Soter, des Triumphators, war der Tag, an welchem ich geboren ward. Ich verlebte 13 Jahre im Angesichte meines Vaters. Es erging ein Befehl des Königs und Landesherren, des Gottes Philopator Philadelphos Neos-Dionysos, des Sohnes der Sonne und Herren der Diademe Ptolemaios, dass mir das hohe Amt eines Hohenpriesters von Memphis übertragen werden sollte, der ich 14 Jahre alt war.“ Mit dreizehn bis vierzehn Jahren trat der Priester damals sein Amt an.[2] Eine weitere Bestätigung bietet der zweifellos aus Aegypten übernommene, durchaus hierzu stimmende Brauch der arabischen Stämme, den Origenes *zur Genesis* I p. 16 (vgl. Euseb. *praep. ev.* VI 293 b) erwähnt τῶν δὲ ἐν Ἰσμαηλίταις τοῖς κατὰ τὴν Ἀραβίαν τοιόνδε, ὡς πάντας περιτέμνεσθαι τρισκαιδεκαετεῖς. τοῦτο γὰρ ἱστόρηται περὶ αὐτῶν. Die Angabe ist mit Erinnerung an Genesis c. 17 geschrieben, stammt aber nicht daher, sondern empfängt vielmehr von dieser relativ sehr jungen Erzählung ihre weitere Beglaubigung. Denn natürlich ist dort die an sich so wenig passende Datirung der Einsetzung der Beschneidung nur daher zu erklären, dass der Erzähler die Sitte der arabischen Stämme kennt und das αἴτιον für sie geben will: „Ismael aber, sein Sohn, war dreizehn Jahr alt, da seines Fleisches Vorhaut beschnitten ward.“ Die Sitte hat sich bekanntlich im Islam erhalten; der Termin ist verschoben. Jetzt werden in Aegypten die Knaben zwischen dem 5. und 10. Jahre beschnitten.[3] Sie werden durch diese Ceremonie zur Ausübung der Religion befähigt; erst jetzt dürfen sie beten, erst jetzt die Moschee betreten.

Hierzu passt es, dass eine von Czermak untersuchte Mumie eines Knaben von etwa 15 Jahren sich als beschnitten

---

[1] Brugsch *Thesaurus Inscriptionum Aegyptiacarum* V. p. VIII.

[2] Vgl. hierüber auch Revillout, *Revue Egypt.* II 102 A. 4.

[3] Klunzinger, *Oberaegypten* 190; Lane (*Sitten d. Aegypter* I 48) giebt noch 6—14 Jahre als Durchschnittsalter an.

erwies.[1] Hierzu stimmen ferner die Angaben des Papyrus XXIV des Britischen Museums aus dem Jahre 163 v. Chr.[2] Eine Frau, Nephoris, hat von einem Klausner im Serapeion 1300 Drachmen entlehnt, unter dem Vorgeben, ihr Töchterchen, Tathemis, das mit ihr im Heiligthum lebt,[3] beschneiden und verheirathen zu wollen.[4] Nephoris gehört also in irgend welcher Art zu den Priesterinnen; sie scheint selbst Klausnerin; ihr Töchterchen kann, gerade wenn die Beschneidung erst die Aufnahme in den Stand bedeutet, für jetzt nicht anders bezeichnet werden. Die Geschlechtsreife tritt nach Dr. Klunzingers Beobachtungen bei den Mädchen jetzt in dieser Gegend zwischen dem 12. und 14. Jahr ein, mitunter noch früher. Dass mit ihrem Eintritt auch die Heirath vollzogen wird, ist bekanntlich bei allen Völkern des Orients überwiegende Sitte, und zwar für beide Geschlechter.

Bei den Knaben tritt auch in Aegypten die Geschlechtsreife erheblich später, nämlich durchschnittlich erst zwischen dem 15. und 18. Jahr ein.[5] Dennoch muss Ambrosius den Sinn der Maassregel richtig angegeben haben; für den Staat wie den Cult bietet die Geschlechtsreife die natürliche Grenze des τέλειος ἀνήρ. Sie wird zunächst in jedem einzelnen Fall festgestellt; erst später tritt eine gesetzliche Normirung der Durchschnittsgrenze ein, und diese Normirung wird allmählich immer weiter nach unten gerückt. Ich brauche wieder an die ganz analogen Verhältnisse in Rom nur zu erinnern. So halte ich es nicht für eine Widerlegung, sondern für eine Bestätigung meiner Ansicht, dass uns aus

---

[1] *Wiener Sitzungsber. Math. Cl.* 1852 S. 432 ff.

[2] Kenyon *Catal.* I S. 32. Die Kenntniss der Urkunde danke ich Krebs.

[3] τοῦ θυγατρίου . . συνδιατρίβοντος ἐν τῷ ἱερῷ. Die παρθένοι τῶν ἱερέων empfangen nach der Ordnung des Dekrets von Kanopos (Z. 69 ff.) dort vom Tage ihrer Geburt an den Unterhalt.

[4] προενεγκαμένης τὴν Ταθῆμιν ὥραν ἔχειν, ὡς ἔθος ἐστὶν τοῖς Αἰγυπτίοις περιτέμνεσθαι (es sind zu aller Zeit auch Griechen unter den Klausnern). Das Mädchen empfängt zu dem Fest ein neues, bestimmtes Gewand (wie noch jetzt in Aegypten); die Hauptsumme ist als Mitgift bestimmt.

[5] Klunzinger a. a. O. 190 ff.

älterer Zeit ein Fall bekannt ist, dass ein Knabe erst mit 16 Jahren Wêb wird. Es ist der spätere Hohepriester des Amon Bekenchôns (unter Ramses II.), der nach seiner Biographie die ersten 4 Jahre bei seinen Eltern bleibt, dann 12 Jahre eine halb-militärische Erziehung in den Ställen des Pharao geniesst und hierauf mit 16 Jahren als Wêb, als Reiner, in den Dienst des Gottes tritt.[1]

So bleibt als letztes noch die einzige aegyptische Darstellung der Beschneidung in dem Bild aus dem Tempel des Chunsu zu Karnak, welche Chabas (*Revue archéol. N. S.* III 1861 S. 298 ff.) herausgegeben hat.[2] Chabas meint, dass es sich um zwei Knaben von etwa 8—9 Jahren handelt. Das wäre, selbst wenn es sich um deutsche Knaben handelte, zu niedrig gegriffen. Wer die schlanken, unentwickelten Glieder der heutigen Fellachenknaben gesehen hat, wird ein Alter von etwa 13 Jahren wohl für möglich erklären, selbst wenn der Künstler nicht, um die Jugendlichkeit zu betonen, die Schlankheit der Glieder übertrieben hat. Wichtig ist an der ganzen Darstellung nur, dass mehrere Kinder zugleich beschnitten werden, und dass die Mütter bei diesem Act gegenwärtig sind, ja Hilfe leisten.

Ich wende mich zunächst zu der zweiten Forderung, die sich aus dem Strassburger Papyrus als nothwendig für die Aufnahme in den Priesterstand ergiebt, der Ahnenprobe. Auch hier darf ich zunächst die vorzüglichen Vorarbeiten von Krebs zu Grunde legen,[3] hoffe aber über sie hinauskommen zu können. Von jenem auf das älteste aegyptische Recht weisenden Einzelzug, den ich schon früher besprach, abgesehen, zeigt unser Papyrus nur die auch sonst in dieser Epoche bezeugte Erblichkeit des Priesterthums. Nur wess Vater und Ahn schon Priester waren, kann in diesen Stand

[1] Vgl. Erman *Aegypten* 398, Brugsch *Aegyptologie* 275 ff.

[2] Der Verbleib des Monuments ist mir unbekannt, mein Urtheil also nur auf die Reproduction begründet, die manches unklar lässt. Sicher scheint dass zwei Mütter bei der Handlung betheiligt sind; ob zwei Knaben oder ein Knabe und ein Mädchen muss unentschieden bleiben.

[3] Krebs *Zeitschr. f. aeg. Spr.* 1893, 34 ff.

aufgenommen werden. Dass auch für die Mutter die Priesterqualität erforderlich war, legt für die älteste Zeit die Beurtheilung der Verwandtschaft nach der Mutter nahe anzunehmen. Für unsere Zeit möchte man es nach Geburtsanzeigen wie U. B. M. 28 vermuthen;[1] auch die für mich leider nicht ergänzbare dritte Columne unserer Urkunde scheint darauf zu weisen.

Mindestens seit dieser Zeit bildet der Priesterstand den Adel Aegyptens; auch wer nicht selbst Priester ist, darf mit Stolz erwähnen, dass er aus priesterlichem Geschlechte stammt.[2] Allein schon Krebs hat erkannt, dass weder die griechische noch die römische Herrschaft hierin etwas neues geschaffen haben oder schaffen konnten. Die Verhältnisse am Eingang der Ptolemaeerzeit sind genau gleich denen des zweiten Jahrhunderts n. Chr.; das lehrt das berühmte Dekret von Kanopos. Krebs hätte hinzufügen dürfen, dass auch die persische Herrschaft die straffe Organisation des Priesterstandes,[3] die er selbst uns am

[1] Der Vater nennt sich παρὰ Πακῦσις Σαταβοῦτος τοῦ Πανεφρέμις, μητρὸς Στοτοῆτις ἱερεὺς ε´ φυλῆς..... die Mutter τῆς τούτου γυναικὸς Ταβοῦτος τῆς Στοτοήτεως ἱερίας α´ φυλῆς. Dasselbe Princip tritt in den Genealogien aus der letzten Ptolemaeerzeit, die Revillout *Revue Egypt.* II 95 ff. mittheilt, hervor. Freilich wird es nicht ausnahmslos durchgeführt. Der Priester hat als solcher nur eine rechtmässige Gattin (Diodor I 80), aber er kann sich daneben Concubinen, ja selbst einen ganzen Harem halten (Erman 220), und der König kann, besonders beim Fehlen anderer Kinder, ausnahmsweise auch den Sohn der Concubine dem Vater folgen lassen (Revillout *Revue Egypt.* II 100, 12). Für gewöhnlich werden aber neben dem echten Priestersprössling, dem καθαρὸς ἐκ καθαρῶν, andere stehen, die nicht in die Phyle gehören. In wieweit sie von anderen Berufen ausgeschlossen sind, kann zur Zeit noch Niemand sagen. Aber das Vorkommen von nichtpriesterlichen Priestersöhnen hätte nie als Beweis gegen die Existenz einer Priesterkaste angeführt werden dürfen. Lehrhafte Parallelen geben die priesterlichen Traditionen semitischer Stämme (z. B. über Isaak und Ismael).

[2] Noch Marinos weiss in dem Leben des Proklos, wenn er von jedem Lehrer seines Meisters etwas Rühmendes berichten will, den Grammatiker Orion nicht besser zu loben als Kap. 8 ὃς ἦν ἐκ τοῦ παρ᾽ Αἰγυπτίοις ἱερατικοῦ γένους καταγόμενος.

[3] Den Priesterstand zu stärken, wäre ja auch die grösste politische Thorheit für jeden Eroberer gewesen, und für die Herodot vorausliegende Zeit lässt

besten erläutert hat, nicht geschaffen haben kann. Die Angaben Herodots über das γένος ἱερέων sind zunächst aus dem Dekret von Kanopos zu verstehen.

Die Bestellung der Priester, der Wêb, vollzieht der griechische König als Nachfolger der Pharaonen. Er kann der Gesammtheit der Priester an dem einzelnen Heiligthum, dem πλῆθος, zugesellen, wen er will. Aber die Priesterschaft ist an allen Heiligthümern in vier Geschlechtsverbände oder Phylen (aeg. *sa'*,) getheilt. Die Priesterin bleibt beim Eingehen der Ehe mit einem Priester[1] in ihrer Phyle; die Kinder gehen in die Phyle des Vaters über; der Sohn (bezw. ein Sohn) hat innerhalb dieser Phyle erbliches Recht auf das Priesterthum;[2] es ist zugleich das Recht auf eine lebenslängliche Versorgung; so wird bei dem Antritt eine Steuer an den König entrichtet.[3] Verlassen können die Priester die Phyle nicht, wohl aber wahrscheinlich, da dieselben vier Phylen überall sind, innerhalb der Phyle avanciren. Sind doch die Heiligthümer nach ihrer Bedeu-

sich ein schroffer Gegensatz zwischen der persischen Regierung und dem Priesterstand durch die Inschrift von Butos erweisen (vgl. Wachsmuth *Rhein. Mus.* 26., 463).

[1] Vgl. oben S. 18 A. 1. Die Geschlechtsverbände haben also untereinander das *conubium;* es wird freilich in der Regel nur innerhalb der Phylen desselben Heiligthums geübt sein. Auf einen noch älteren Brauch weist die Geschwister- und Verwandten-Ehe, ursprünglich wohl die äusserste Consequenz einer auf reine Erhaltung des γένος gerichteten Strebens.

[2] Projiciren wir diese Ordnung in die ältere Zeit, so erklärt sich ohne weiteres die Pflicht des Pharao „einen jeden auf den Thron seines Vaters zu setzen“ (Erman *Aegypten* 226), oder das Gebet des Priesters zu Abydos „ich bin ein Prophet und Sohn eines Propheten dieses Tempels“ (Erman 371; vgl. für die Zeit des mittleren Reiches Erman 395, *Zeitschr. f. aeg. Spr.* 1882 S. 171), so auch die häufige Vererbung einer bestimmten Stelle in einer Familie (Wiedemann *Muséon* V. 99; Revillout a. a. O. 102, 4). In anderen Fällen sehen wir, dass das Erbrecht in strengem Sinn sich nur auf die Ernennung zum Wêb bezieht (Erman 212); eine Anzahl bestimmter Stellen haben die Ptolemaeer wie die Vertreter der römischen Kaiser an den Meistbietenden versteigert, natürlich nur unter den Wêb; das kann, wie B. Keil mir zeigt, auf griechischen Brauch zurückgehen. Wir müssen die Tempel, die Zeit der Gründung, vielleicht sogar die Art der Stellen sondern und nicht zu schnell allgemeine Behauptungen wagen.

[3] Wilcken *Ostraka* I S. 185 u. 397.

tung in drei Classen geschieden; eine Ortsveränderung wird nicht häufig, wohl aber durch den Willen des Königs möglich gewesen sein.[1] Durch das Dekret von Kanopos wird eine fünfte Phyle eingerichtet[2] für alle, welche der König bisher zu Priestern ernannt hat oder bis zu einem bestimmten Termin noch ernennen wird; aber die Priester bedingen sich dabei aus (Zeile 27) τοὺς δὲ προϋπάρχοντας ἱερεῖς ἕως τοῦ πρώτου ἔτους εἶναι ωσαύτως ἐν ταῖς αὐταῖς φυλαῖς, ἐν αἷς πρότερον ἦσαν, ὁμοίως δὲ καὶ τοὺς ἐκγόνους αὐτῶν ἀπὸ τοῦ νῦν καταχωρίζεσθαι εἰς τὰς αὐτὰς φυλάς, ἐν αἷς οἱ πατέρες ἦσαν. Der neuen Phyle gehören also auch die Priestersöhne an, welche der König in den verflossenen 8 Jahren zu Wêb hat weihen müssen. Diejenigen Personen, welche er jetzt vom 7. Tybi bis zum Schluss des Mesorê in diese Phyle noch ernennen wird, sind also sicher nicht Priestersöhne. Das Königsrecht kann gar nicht schärfer ausgesprochen werden. Es folgt meines Erachtens nothwendig, dass auch die bisher ernannten nicht alle Priestersöhne gewesen sind.[3] Da die

---

[1] So erklärt sich m. E. am leichtesten, dass in unserer Urkunde zu den „Verwandten von Mutterseite“ auch der στολιστής in der μητρόπολις des Fayûm (Krokodilopolis) gehört, während die Petenten in dem Dorf Soknopaiunesos wohnen. Er ist offenbar ein höherer Priester. Ob das Avancement sich auf bestimmte Cultkreise beschränkte, wissen wir nicht.

[2] Dieselben vier Phylen begegnen uns in den neugefundenen Papyri von Kahun aus dem mittleren Reich (vgl. Borchardt *Zeitschr. f. aeg. Spr.* XXXVII S. 94 ff.); wichtig ist, dass sie hier auf die Laienpriester ausgedehnt sind; das weist ebenfalls auf alte Geschlechtsverbände.

[3] Ob sie schon in die vier alten Phylen aufgenommen waren, ist leider nicht zu sagen. Für die Priestersöhne wäre es selbstverständlich gewesen, falls nicht etwa eine Periode des Streites und ein passiver Widerstand der Priesterschaft vorausgegangen ist. Für die *homines novi* ist eine sofortige Aufnahme nicht ebenso selbstverständlich, und vielleicht lagen für die Behandlung solcher Fälle schon alte Traditionen vor. Denn das Ernennungsrecht des Pharao konnte mit dem Erbrecht des Adels schon früher collidirt haben; Versuche, die Geschlechterherrschaft in dem social und politisch wichtigsten Stande zu beschränken, können schon früher gemacht sein. Die einfachste Lösung wäre dann gewesen, den *homo novus* zunächst ausserhalb der Phylen zu belassen und erst seinen mit einer Priesterin erzeugten Sohn in die Phyle der Mutter aufzunehmen, eine auch bei den semitischen Stämmen bezeugte Form der Aufnahme in eine Geschlechterhierarchie.

neue Phyle die gleiche Vertretung wie die alten empfängt, wird sie von Anfang an gleich stark oder stärker als jene constituirt sein. Sie soll von nun an erblich sein, wie die übrigen, und soll nach ausdrücklicher Bestimmung dieselben Weihen und Functionen (und also auch Beförderungen)[1] auf sich nehmen wie die übrigen.

Der Vorgang hat sich niemals wiederholt; um so seltsamer, dass seine politische Bedeutung meines Wissens noch kaum hervorgehoben ist. Nur Mahaffy bezeichnet das Dekret kurz als einen Friedensschluss zwischen der Nationalpartei und dem ausländischen Herrscher und fasst seine Anordnungen als vorher zwischen den Priestern und dem König vereinbart.[2] Ich denke, das zeigt sich nirgends deutlicher als in dieser Bestimmung. Die Auflösung alter Geschlechtsverbände oder die Gründung neuer neben ihnen ist ja ein herkömmliches Mittel griechischer Politik zur Verschmelzung verschiedener Elemente innerhalb desselben Gemeinwesens. Griechisch, nicht aegyptisch, ist der ganze Gedanke, den der König aus der Geschichte des benachbarten Kyrene ebensogut wie aus den Theorien griechischer Lehrer der Staatskunst entnehmen konnte.[3] Es braucht sich dabei durchaus nicht blos um die Wahl ihm persönlich ergebener Männer in diese neue Adelsclasse gehandelt zu haben; auch die Heranziehung griechischer Geschlechter zu dem national-aegyptischen Cult hatte ihre politische Bedeutung. In der That

---

[1] Den griechischen Ausdruck (ἁγνεῖαι) erklären Chairemon bei Porphyrios *de abst.* IV. 6 ff. und Plutarch *de Is. et Os.* 6. Mahaffy (*Empire of the Ptolemies* 233) irrt. Die Bestimmung schliesst vieles in sich, was Griechen am Eintritt hindern konnte (z. B. die Beschneidung) und zeigt insofern ein doppeltes Gesicht.

[2] So ist ja auch im Gegensatz zu dem Dekret von Rosette der griechische Text hier der ursprüngliche, der aegyptische die Uebersetzung.

[3] Man erinnere sich an Aristoteles' Politik VI 4 = 1319b 19 Bekker: ἔτι δὲ καὶ τὰ τοιαῦτα κατασκευάσματα χρήσιμα πρὸς τὴν δημοκρατίαν τὴν τοιαύτην, οἷς Κλεισθένης τε Ἀθήνησιν ἐχρήσατο βουλόμενος αὐξῆσαι τὴν δημοκρατίαν καὶ περὶ Κυρήνην οἱ τὸν δῆμον καθιστάντες. φυλαί τε γὰρ ἕτεραι ποιητέαι πλείους καὶ φρατρίαι κτλ. Ich erinnere an die Politik der letzten Könige Roms. Die Einführung neuer Götter, mit der Ptolemaios Soter begonnen hatte, entspricht der Einführung griechischer Gottheiten für den neuen Doppelstaat der Patrizier und Plebejer in Rom.

scheinen griechische Priester schon früh zu begegnen. Jener Apollonios ὁ ἀρχιερεὺς λεγόμενος scheint dies Amt zu Letopolis bekleidet zu haben;[1] characteristisch ist, dass gerade er über Orpheus und seine Weihen schrieb. Gerade in Aegypten wird ja — fühlbar im Interesse eines religiösen Synkretismus — die orphische Litteratur wieder belebt und vermehrt. Auch Leon aus Pella[2] kann sehr wohl Priester gewesen sein; auch er arbeitet im Sinne einer Verschmelzung. Inschriftlich bezeugt scheint ferner für das zweite Jahrhundert Eraton, der συγγενής des Königs, ἀρχιερεύς und προφήτης einer uns unbekannten Gottheit.[3] Im Allgemeinen wird freilich diese griechische Minorität eine schwere Stellung gehabt haben, wenigstens sobald die Regierung in der sorgfältigen Ueberwachung der Collegien nachliess. Die Klagen des Ptolemaios des Sohnes des Glaukias, der, „weil er Grieche ist," unter den Klausnern des Serapeion mancherlei Bedrückungen ausgesetzt ist, gestatten darauf einen Rückschluss.[4]

Denn freilich schon der mächtigste und kühnste der Ptolemaeer hat einen vollen Sieg nicht davongetragen; das Dekret enthält wirklich einen Friedenschluss zweier gleich starker Mächte. Die alten Phylen liessen lieber ein Grundrecht ihrer Geschlechterordnung einmal verletzen und verzichteten auf acht Jahrgänge ihres Nachwuchses, als dass sie die Besetzung der neuen Phyle ganz in die Willkür des Königs gestellt hätten. Die spätere Ptolemaeerpolitik beugte sich bekanntlich vor der nationalen Partei und nahm die aegyptischen Traditionen wieder auf. Die Könige haben innerhalb dieser Traditionen durch Ausübung des Rechtes, die einflussreichsten Stellen nach ihrer Wahl aus der Reihe

[1] Susemihl *Gesch. d. griech. Litt. in d. Alexandrinerzeit* I 648.

[2] Susemihl a. a. O. 315. Er gehört wahrscheinlich früherer Zeit an.

[3] Lenormant *Recueil* II p. 25. Auch dass innerhalb des Serapeion Griechen Vorsteher aegyptischer Heiligthümer sind, wie Apollonios der ἐπιστάτης des Ανουβιεῖον (Paul Meyer S. 72), darf man wohl hierher ziehen.

[4] Von Paul Meyer sind sie fälschlich als Beweis eines allgemeinen Vorgehens der Aegypter gegen die verhassten privilegirten „Griechen" gefasst (S. 61).

der Wêb zu besetzen oder einzelne Männer dem πλῆθος der Priester zu aggregiren, den gleichen Zweck besser und vollständiger erreicht, als Euergetes durch seine gewaltsame Maassregel. Ich werde hierauf in dem zweiten Kapitel zurückkommen.

Für jetzt wird es sich empfehlen, den Gang der Untersuchung ein wenig zu unterbrechen und einen Blick auf den grossen Nachahmer ptolemaeischer Religionspolitik, auf Caesar, zu werfen. Wenn er jedem der grossen Priesterthümer je ein sechzehntes Mitglied, zu den Epulonen drei neue Mitglieder zufügte, so war der Zweck dieser Maassregel zunächst, seine Macht zu zeigen. Aber es ist die Macht des aegyptischen Königs, die Caesar als ungekrönter Herrscher in Rom ausübte. Wir werden danach auch die religiösen Ehren, die ihm nicht ohne seine Einwilligung, ja meines Erachtens nicht ohne sein Zuthun bewilligt werden konnten, zu beurtheilen haben. Die Aufstellung seines Bildes in allen Tempeln machte ihn zum σύνναος θεός, wie es der Ptolemaeer durch das Dekret in allen Tempeln seines Reiches ward, das öffentliche Fest (Opfer) an seinem Geburtstage kehrt ebenfalls im Dekret von Kanopos (als schon früher eingerichtet) wieder. Die Errichtung einer dritten Phyle der *Luperci*, der *Luperci Iulii*, erinnert ebenfalls an die neue Priesterphyle der Εὐεργέται θεοί. Die Aufstellung der Ehrendekrete an der Basis des Jupiterstandbilds (Dekret von Kanopos Z. 75 ἐν τῷ ἐπιφανεστάτῳ τόπῳ τῶν τε α′ ἱερῶν καὶ τῶν β′ καὶ τῶν γ′), die Kalenderordnung und manches andere liesse sich hier zum Vergleich heranziehen. Für Caesar nicht direct bezeugt, aber nicht unwahrscheinlich [1] ist ferner die für Augustus später beschlossene Ehrung, dass in die uralten und bisher ungeänderten Lieder der Salier Abschnitte zu ihren Ehren aufgenommen werden und in das Ritual der *virgines Vestales* Gebete für sie eingefügt werden; dem entspricht die Anordnung des Dekrets (Z. 68) ᾄδειν δ᾽ εἰς αὐτὴν καθ᾽ ἡμέραν καὶ ἐν ταῖς ἑορταῖς καὶ πανηγύρεσιν τῶν λοιπῶν

[1] Vgl. Dio 44, 6, 1 καὶ προσέτι καὶ εὔχεσθαι ὑπὲρ αὐτοῦ δημοσίᾳ κατ᾽ ἔτος ἕκαστον.

θεῶν τούς τε ᾠδοὺς ἄνδρας καὶ τὰς γυναῖκας, οὓς ἂν ὕμνους οἱ ἱερογραμματεῖς γράψαντες δῶσιν τῷ ᾠδοδιδασκάλῳ, ὧν καὶ τἀντίγραφα καταχωρισθήσεται εἰς τὰς ἱερὰς βύβλους. Es ist, wenn man auf diese Parallelen einmal geachtet hat, durchaus nicht unwahrscheinlich, sondern spricht vielmehr für die Vorzüglichkeit der Tradition, wenn Dio Cassius 44, 7,3 berichtet ἀμέλει καὶ γυναιξὶν ὅσαις ἂν ἐθελήσῃ συνεῖναί οἱ ἐτόλμησάν τινες ἐπιτρέψαι, ὅτι πολλαῖς καὶ τότε ἔτι, καίπερ πεντηκοντούτης ὤν, ἐχρῆτο. Auch das gehörte zu den religiösen Vorrechten der Pharaonen und wird rechtlich auf die Ptolemaeer übergegangen sein, und wer die Quelle jener anderen Ehrungen und Einführungen kannte, mochte es aus Spott oder übertriebener Devotion hinzufügen wollen.[1] Ich kann die Gesammtheit dieser Notizen kaum anders deuten, als dass Caesar selbst daran dachte, die religiöse Stellung des aegyptischen Königs in seinem Weltreich für sich zu erstreben. Wie er sich die Vermittlung mit der altheimischen Religion denken mochte, wird sich uns später ergeben.

Die μάχιμοι erscheinen bei Herodot bekanntlich als Lehnsträger, Inhaber eines kleinen Gutes von 12 Aruren, das ihnen auf Lebenszeit überwiesen ist und auf den Sohn übergeht.[2] Es ist dies eine im Orient im Grossen wie im Kleinen nachweisbare Wirthschaftsform.[3] Eine Bestätigung der Angaben Herodots bietet die künstliche Wiederbelebung des Standes der μάχιμοι durch Ptolemaios Epiphanes, für welche uns Paul Meyer in seinem verdienstvollen Buch über das Heerwesen der Ptolemaeer und Römer in Aegypten das

[1] Der aegyptische Gott hat ja unter seinen irdischen Dienerinnen, verheiratheten und unverheiratheten, eine rechtmässige Gemahlin, ein „oberstes Kebsweib" und einen Harem, Sängerinnen u. s. w. (Erman 400) und „nach einem uralten heiligen Buche, das das selige Leben des verstorbenen Königs schildert", wird dem Pharao unter Hinzufügung einiger nicht gerade anständiger Worte zugesichert, er werde auch im Himmel die Frauen ihren Gatten nach Belieben fortnehmen" (Erman 223, vgl. 113).

[2] Erst Diodor I 73 bringt in einer fühlbar philosophisch überarbeiteten Stelle die Behauptung, dass alle Söhne wieder Krieger werden; dem widerspricht, dass bei Herodot Zahl und Grösse der κλῆροι bestimmt ist.

[3] Gelzer *Rhein. Mus.* 35, 516.

Verständniss erschlossen hat. So wenig günstig die Lage dieser μάχιμοι bald wurde, sie galten damals als der zweite Adelsstand; sie und die Priester bilden zusammen „das aegyptische Volk". Das zeigt besonders die eigenartige Beschreibung der Königswahl, der ἀνακλητήρια, bei Synesios περὶ προνοίας I 5 und 6, die viel zu viel richtige und gute Details enthält, um nicht auf eine, wenn auch manchmal missverstandene und phantastisch ausgemalte Schilderung der ptolemaeischen ἀνακλητήρια zurückzugehen. Man vergleiche: ἐπειδὴ οὖν. . . παρῆν ἡ κυρία, συνειλέχατο μὲν εἰς αὐτήν, πάλαι προηγορευμένον, ἐξ ἁπάσης πόλεως Αἰγυπτίας ἱερέων τε ὅσαι φρῆτραι καὶ τὸ στρατιωτικὸν τὸ αὐτόχθον. οὗτοι μὲν ὑπ' ἀνάγκης τοῦ νόμου· τὰ δὲ ἄλλα μέρη τῶν δήμων ἐξῆν μὲν ἀπεῖναι, παρεῖναι δὲ οὐδεὶς εἴργετο, θεασόμενοι τὴν χειροτονίαν, οὐκ αὐτοὶ χειροτονήσοντες. συφορβοὶ δὲ εἴργοντο τῆς θέας, καὶ ὅστις αὐτὸς ἢ γένος ἀλλόφυλος ὢν ὁπλοφορεῖ μισθωτὸς Αἰγυπτίοις, καὶ τούτοις ἀπείρητο μὴ παρεῖναι.

Auch hier erhält die Schaar, die *sa'*, jetzt die Bedeutung eines fingirten Geschlechtsverbandes. Das zeigt einerseits der berühmte Papyrus LXIII des Louvre Z. 30 τὸ δ' ὅμοιον συμβαίνειν καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς ἐν τῷ γένει φερομένοις und noch deutlicher die Bezeichnung der einzelnen Abtheilungen des ἐπίταγμα: οἱ ἐν τῷ Ἡρακλεοπολίτῃ συγγενεῖς κάτοικοι.[1] Auch die schon in dem nationalaegyptischen Reich nachweisbare, bei den Ptolemaeern durchgeführte Gliederung der Hilfstruppen nach Völkerschaften mag hiermit zusammenhängen; sie bilden Cultgemeinschaften, wie wir dies für die ältere Zeit überwiegend auch annehmen müssen.[2] Auch hier hat der König das Recht

[1] Paul Meyer S. 69 A. 238 findet hierfür im Grunde keine Erklärung; sie bietet sich erst, wenn wir wissen, dass die Abtheilungen der Priester aus συγγενεῖς bestehen. Auch die häufige Verwendung der Bezeichnung ἀδελφός für den Standesgenossen kann wenigstens mit dieser Geschlechterordnung zusammenhängen (Paul Meyer S. 72 A. 253).

[2] Dem entspricht es, dass auf der Inschrift von Rosette gesagt wird (Z. 15) ἀπέλυσε δὲ τοὺς ἐκ τῶν ἱερῶν ἐθνῶν τοῦ κατ' ἐνιαυτὸν εἰς Ἀλεξάνδρειαν κατάπλου. Gemeint sind die Vertreter der „Stämme" der Priesterschaften.

der Ergänzung. Neben die Πέρσαι τῆς ἐπιγονῆς, für welche unsere Bibliothek eine Reihe wichtiger Urkunden bietet und bei denen der Zusammenhalt durch einen bestimmten Cult besonders bezeugt ist, treten später die Πέρσαι οἱ πρόσγραφοι (Meyer S. 84). Auch hier herrscht ja an und für sich die Erblichkeit; aber es erbt nur ein Sohn, der älteste aus legitimer Ehe. Das ist erklärlich, weil es sich hier um eine bestimmte Leistung des Staates an die einzelne Familie handelt. Es wäre an sich denkbar, dass hier auch nicht-aegyptische Einflüsse einwirken; doch wird ein Rückblick auf die „Priesterkaste“ schon jetzt lehrreich sein.

Wenn ein einzelner Vornehmer sich einen Todtencult sichern und dazu eine Stiftung machen will „von Aeckern, von Leuten, von Heerden, von Teichen und von allerhand Dingen“, so bedingt er von dem zum Priester bestimmten ausdrücklich „diese Dinge werden nur dem einen deiner Söhne gehören, von dem du willst, dass er mein Todtenpriester werde vor deinen (anderen) Kindern ... ohne dass er es wieder unter seine Kinder theilen darf“.[1] Aber auch die Priesterschaft an dem staatlichen Tempel ist mit bestimmten Einkünften und Leistungen des Staates verbunden und kann andrerseits als Pflicht und Leistung der Familie an den Staat gefasst werden. Es ist mindestens für die ältere Zeit mit ihren an Zahl sehr beschränkten Priestercollegien nur wahrscheinlich, dass nicht die Söhne, sondern

[1] Erman 213. Dass der Priester sich nicht beliebig dem Priesterdienst entziehen kann, liegt im Wesen alles Geschlechtercultes. Auch für den μάχιμος, der ein bestimmtes Stück Land als Staatslehen erhält, wird eine ähnliche Bestimmung nicht gefehlt haben; für die zahlreichen unfreien Landarbeiter liegt sie in der Natur der Sache. Für die „Hirten“ (Unfreie oder Nomaden am Rande des Fruchtlandes) ebenfalls. So erklärt sich die von Isokrates (Busiris 16) hervorgehobene Behauptung, dass kein Aegypter seinen Stand ändern kann. Seine Quelle ist, wie er selbst (17) andeutet, eine sophistische Schrift περὶ πολιτειῶν, bezw. περὶ Λακεδαιμονίων πολιτείας. Derselben scheint, nur mit Umgestaltungen nach einem philosophischen System, Plato im Timaios zu folgen. Das weist auf Kritias; beachtenswerth ist die Berührung mit Herodot VI 60. Die Angaben Strabos sind zu kurz; Diodor I 73-74 (Hekataios) betont vor allem, mit Recht, die Dreitheilung des bebauten Landes; als Hauptzeuge für die vielbesprochenen „Kasten“ der Aegypter bleibt Herodot.

nur ein Sohn erbberechtigt war. Nur hiervon redet übrigens, trotz der angeblichen Angaben über die „Kaste", Herodot 37: ἐπεὰν δέ τις ἀποθάνῃ, τούτου ὁ παῖς ἀντικατίσταται; ein Theil der Polemik gegen seine Angaben fällt hiermit von selbst fort. Aber freilich, je mehr der Priesterstand zum einzigen Adel des Landes wird, um so mehr muss er suchen, seinem Nachwuchs möglichst ganz den Titel, wenn auch nicht die äusseren Vortheile zu sichern.[1] Für die römische Zeit ist uns bezeugt, dass nur ein Theil der Priester an jedem Heiligthum ἀτελεῖς waren; den anderen Theil bildeten gewissermaassen Supernumerare, die an den Rechten des Priesterstandes keinen oder nur geringen Antheil nahmen.[2] Sollte hiermit auch die Scheidung von ἱερεῖς und ἱερώμενοι, oder ἱερωμένοι, Geweihte, Wêb, zu verbinden sein, die wir in einer Wiener Urkunde finden?[3]

Hierfür spricht auch die verhältnissmässig grosse Zahl der Priester in einem so kleinen Ort wie Soknopaiunesos. Es müssen nach dem Berliner Priesterverzeichniss, das Krebs a. a. O. S. 34 erwähnt, mindestens 20—30 ordentliche Priester gewesen sein. Innerhalb dieses Collegiums sind, wie unser Papyrus zeigt, alle 5 Presbyter und mindestens noch der στολιστής den beiden Petenten nahe verwandt — ein hübscher Beweis für den engen Zusammenhalt der ἱερὰ ἔθνη noch in dieser Zeit und ein glänzender Beleg dafür, was Herodot mit dem γένος ἱερέων meinte und einzig meinen konnte.

---

[1] Wir wissen noch nicht, wann diese Bewegung anfängt. Eine Spur von ihr glaube ich schon in dem Dekret von Kanopos zu erkennen, nach dem die Töchter der Priester vom Tage ihrer Geburt an, also ohne Wahl durch den Pharao, eine halbsakrale Stellung einnehmen. Sehr früh musste die Verallgemeinerung bei Uebertragungen in ein anderes Volk eintreten, bei dem es eine staatlich festgesetzte Zahl von Priesterstellen nicht gab. Hier musste das Princip der Erblichkeit zur Bildung von Priesterstämmen in weiterem Sinne führen.

[2] Vgl. P. Meyer S. 113. Wilcken *Ostraka* I 241.

[3] W. v. Hartel *Ueber die Griechischen Papyri Erzherzog Rainer* Wien 1886. S. 70 (vom Jahre 231 n. Chr.) μηδένα δὲ τῶν ἱερέω[ν ἢ] ἱερωμένων ἐνκαταλελοιπέναι τὰς [θρ]ησκείας. Man könnte freilich auch an die Klausner und an die mannigfaltigen Zwischenstellungen zwischen den eigentlichen Priestern und den Laien denken. Zum Wortgebrauch vgl. Clemens Strom. V 19 = *p.* 237 S. τοῖς ἱερωμένοις τουτέστι τοῖς ἀνακειμένοις τῷ θεῷ.

Man hat das Zeugniss Herodots und der im Wesentlichen mit ihm übereinstimmenden späteren Autoren dadurch zu beseitigen versucht, dass man von dem Wort „Kaste“ und dem Begriff der indischen „Kasten“ ausgehend durch eine Anzahl Beobachtungen nachwies, dass solche Kasten in Aegypten nie bestanden haben, und hat hieraus ohne weiteres den Schluss gezogen, dass auch in Aegypten der Jüngling so frei war, sich seinen Stand zu wählen, wie im modernen Staat,[1] oder man hat die Erblichkeit des Priesterthums zwar für die älteste Zeit zugeben, für das neue Reich aber bestreiten wollen;[2] auch dann wäre Herodots Angabe vollständig falsch. Einzelne Argumente habe ich schon früher zu entkräften versucht. Der anscheinend stärkste Beweis, dass wir nämlich öfters Kinder oder Enkel eines Priesters in nichtpriesterlichen Stellen und deren Nachkommen wieder in Priesterstellen finden, ist durch die Strassburger Urkunde völlig entkräftet. Wenn z. B. der Gouverneur Paser (XIX. Dynastie) Sohn eines Priesters ist und sein Sohn uns wieder als Priester begegnet,[3] so könnten wir einerseits annehmen, dass ihn selbst irgend ein körperlicher Makel, ein σημεῖον, an der Uebernahme des Priesterthums hinderte; seine Qualität ἐξ ἱερατικοῦ γένους brauchte er darum nicht zu verlieren, und sein Sohn konnte, wenn er körperlich makelfrei war, das Recht, bezw. die Pflicht, der Familie doch in Anspruch nehmen. Es ist ferner möglich, dass, wenn ein Mitglied der bevorrechteten Familie kinderlos gestorben war, nicht darum die ganze Familie ihr Recht einbüsste, sondern dass sie einen jüngeren Stellvertreter praesentiren konnte oder praesentiren musste. Wir haben endlich immer mit dem Ernennungsrecht des Pharao zu rechnen.

Ich verzichte darauf, weitere Erklärungen für die vereinzelten Ausnahmen aufzuführen. Die wahre Kritik an den Angaben der griechischen Historiker und zugleich an den Einwendungen, die man in jüngster Zeit gegen sie gemacht

[1] Wiedemann *Le Muséon* V (1886) S. 79.

[2] Erman S. 395 und 398.

[3] Erman 398 A. 6, Wiedemann S. 99 ff.

hat, scheint mir darin zu liegen, dass jene Angaben, die so sicher bezeugte Existenz eines ausgebildeten Beamtenthums vollkommen ignoriren und dass die Kritik gerade diese Beamtenklasse zur Widerlegung benutzt, ganz als ob Herodot und seine Nachfolger die Beamten als eigene „Kaste" der Priesterkaste entgegengestellt hätten. Ist es vielleicht diese Lücke in dem Gesammtsystem, welche das ganze Missverständniss — denn ein solches liegt ja handgreiflich vor — erklärt? Die höheren Beamtenstellen, denen sich bei allen antiken Völkern die höheren militärischen Chargen durchaus angliedern, finden sich in dem national-aegyptischen Staat eng mit den Priesterstellen verbunden, oft in einer Person, oft in einem Geschlecht vereinigt.[1] Ganz erloschen ist dies trotz des Aufkommens und der Vermehrung des Priesterstandes auch im neuen Reiche nicht; es ist sehr glaublich, dass der Grieche, der ja auch in den einzelnen Familien erbliche Priesterthümer kannte, damals sich in Aegypten weit weniger befremdet gefühlt hätte. Er hätte, so darf man wohl sagen, den Priesterstand ja nur als einen Theil einer herrschenden Adelsclasse empfunden. Sie hatte, wie bei so vielen antiken Völkern, und besonders bei denen, die eingewandert ein fremdes Volksthum sich unterworfen hatten,[2] einen Theil des Landes, sie allein hatte die *sacra*; durch die Centralisirung bildete sich aus den festgeschlossenen Geschlechterverbänden ein Beamtenadel[3] verbunden mit

---

[1] Beispiele bietet Erman und Wiedemann in grosser Zahl; ich hebe als characteristisch nur die Anrede des Nomarchen an die Priester hervor „Ich bin ein Priestersohn, wie ein jeder von euch" (Erman 396, vgl. *Zeitschr. f. aeg. Sprache* 1882 S. 171).

[2] Dies dürfen wir ja für Aegypten jetzt fast mit Sicherheit annehmen. Es ist sehr characteristisch, dass die Griechen den spartanischen Staat mit seinen drei Bevölkerungsclassen am liebsten zum Vergleich heranzogen.

[3] Auch für das Beamtenthum gilt ja die Pflicht des Pharao, nach Möglichkeit jeden auf den Thron seines Vaters zu setzen. — Die schärfste Formulirung für diesen Zusammenhang des Priesterthums mit dem Adel finde ich nachträglich bei Brugsch (*Aegyptologie* 275): „Vom König und seiner Gemahlin an bis zum letzten aegyptischen Edelmann hin war das Priesteramt in der Kaste des Adels erblich. Dafür treten bereits die ältesten Texte ein. Dies

dem Priesteradel. Als die Fremdherrschaft kam, fiel er fort; in dem Priesteradel blieb die strenge Geschlechterordnung und wurde mit echt-aegyptischer Zähigkeit festgehalten. So entstand das γένος ἱερέων, von dem Herodot redet, die Priesterkaste im Gegensatz zu dem gesammten Laienthum; aus ihr entwickelt sich dann der neue rein-priesterliche Adel. Dass das ganze Beamtenthum in dem Bericht Herodots und in den Theorien der späteren Autoren so völlig fehlt, scheint mir ein Beweis für die Weisheit und Nachdrücklichkeit der ersten persischen Regierung; es erklärt mir die Leidenschaftlichkeit der immer sich erneuenden Aufstände, von deren einem ein wichtiger aramaeischer Papyrus unserer Bibliothek demnächst Kunde geben wird; es erklärt mir den Hass, der gegen die ersten persischen Könige noch am Ende des vierten Jahrhunderts in den Nachkommen der Adelsgeschlechter fortlebte.[1] Die Angaben Herodots sind im wesentlichen richtig, aber sie wollen aus der persischen Zeit verstanden sein.

Allein es gibt noch ein anderes Mittel, zu kontrolliren, ob wir mit Recht die beiden Forderungen, welche in römischer Zeit nachweisbar an die Priester gestellt werden, auch für die alte Zeit vorausgesetzt haben. Religiöse Anschauungen eines entschwundenen Volkes lernt man am besten durch Vergleichungen kennen, und diese Vergleichungen gewinnen beweisende Kraft, wenn sie sich auf Völker innerhalb derselben Kultursphaere beschränken. Ich werde mich nicht auf die Auffassung der Beschneidung bei Malayen und Südseeinsulaner berufen. Ihre Auffassung bei den Juden muss ich zum Vergleich heranziehen und bekenne gern, dass dieser Vergleich mir Zweck und Ziel der ganzen Arbeit war. Dass zwei räumlich und culturell so eng verbundene Völker denselben Brauch nicht völlig unabhängig von einander üben, schien der alten Historiographie selbst-

hunderte nicht, dass die betreffenden Personen daneben am Hofe oder im Civil- und Militärdienst besondere Aemter bekleideten." Man muss nur die Consequenzen im Sinne des antiken Staatslebens und Empfindens ziehen.

[1] Vgl. Wachsmuth *Rhein. Mus.* 26, 463 ff.

verständlich;[1] auch unsere wissenschaftliche Theologie erkennt es seit langer Zeit an.[2] So muss ich die vielbesprochenen beiden ältesten Sagen, in denen die Beschneidung erwähnt wird, noch einmal prüfen. Darüber, dass die Zurückführung des Brauches auf Abraham jung ist, werde ich kein Wort verlieren.

Die eine findet sich bekanntlich II. Mos. 4, 24 ff. Zu seinem Propheten und Diener hat Jahve Moses erwählt; er fügt sich nach langem Sträuben und zieht nach Aegypten, den Stab Gottes in der Hand. Da trifft Jahve ihn unterwegs und will ihn tödten, aber Zippora, die Tochter des Priesters Jethro, nimmt ihren jungen Sohn, schneidet ihm mit einem Steinmesser die Vorhaut ab und berührt (damit) seine Scham; dann spricht sie „ein Blut-Bräutigam (Blut-Verwandter) bist du mir“. Nun lässt Jahve von ihm ab. „Sie sprach aber Blut-Bräutigam um der Beschneidung willen.“ Die heilige Handlung, auf welche sich die Formel bezieht, ist offenbar die Berührung mit dem Blut (der blutigen Vorhaut).

Es befremdet etwas, wenn man so oft noch liest, es sei unklar, an wem diese Handlung vorgenommen werde. Des Kindes Scham blutet ja eben, und nur um den Vater

---

[1] Ob Herodot an der berühmten Stelle II 104 Φοίνικες δὲ καὶ Σύροι οἱ ἐν τῇ Παλαιστίνῃ καὶ αὐτοὶ ὁμολογέουσι παρ' Αἰγυπτίων μεμαθηκέναι von den Juden spricht, hat Th. Reinach *L'Anthropologie* 1893 S. 28 zweifelhaft gemacht. Zwingend ist der von ihm versuchte Gegenbeweis nicht. Der Streit der späteren Zeit, in welcher alle hellenistischen Autoren die Abhängigkeit der Juden von den Aegyptern, die Juden (und ihnen folgend ein Theil der Kirchenväter) die Abhängigkeit der Aegypter von den Juden behaupten, hat sicher schon in älterer Zeit bestanden und konnte Herodot auch in Aegypten bekannt werden. Eine Anwesenheit in Jerusalem setzen seine Worte nicht voraus.

[2] Nowack, *Lehrbuch d. hebr. Archaeol.* I 167 „Immerhin spricht die höchste Wahrscheinlichkeit dafür, dass innerhalb der alten Culturwelt die Beschneidung bei den Aegyptern ihre eigentliche Heimath hatte und dass sie von da aus zu den Phoeniciern und Israeliten sich verbreitet hat... Denn unter den semitischen Völkern haben die Beschneidung nur die Völker, die irgendwie mit Aegypten in Berührung gekommen sind.“ Auch im Folgenden berührt sich, wie ich nachträglich sehe, meine Darstellung mit der Prof. Nowacks. Ich habe sie in ihrer ursprünglichen Breite gelassen, weil ich nicht für Theologen schreibe und weil wir verschiedene Consequenzen ziehen.

handelt es sich; er soll durch eine fingirte Beschneidung gerettet werden. Und wie bei allen Ersatzopfern die ursprüngliche Formel bleibt, der Opfernde die Kuchen Stiere, die Ziege Mädchen nennt, so spricht auch Zippora die Formel, die bei der eigentlichen Beschneidung üblich ist. Das sagt die beistehende Glosse fast direct, das folgt vor allem aus den Worten selbst, die zu der Situation gar nicht passen; diese Formel passt, sobald wir bedenken, dass durch die Beschneidung die Aufnahme in den Bund der συγγενεῖς geschieht und dass die συγγένεια sich auf die Heirath gründet.[1] So wird Moses gerettet, indem er in das priesterliche Geschlecht seines Schwiegervaters aufgenommen wird.

Selbstverständlich will ich damit nur den Ideenkreis bezeichnen, in dem der Erzähler befangen ist; dunkel bleibt vieles auch dann. Was hindert Zippora den Moses selbst zu beschneiden?[2] Wer an leichten Phantasien Gefallen findet, wird vielleicht bedenken, dass, wenn die Priesterschaft die συγγενεῖς sind, die Aufnahme eines Nicht-συγγενής unmöglich war. Und doch konnte sie frühzeitig schon in manchen Fällen wünschenswerth erscheinen.[3] Der natürliche Weg

[1] Auf Beziehungen zwischen dem hebr. Wort *hātān* „Schwiegersohn" (Könige II S. 27) und dem arabischen *hatana* „beschneiden" hat Wellhausen (*Reste des arab. Heidenthums* 154 und *Prolegom. zur Gesch. Isr.* 1886 S. 354) hingewiesen. Da im Hebraeischen *hotēn* „Schwiegervater" bedeutet und diese Form als Participium zu einem nicht mehr erhaltenen Verbum *hātan* „beschneiden" aufgefasst werden kann, so vermuthete Prof. Schwally, dass die Handlung vielleicht einst von dem Schwiegervater vorgenommen sei — auch diese Vermuthung gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn es sich um Priester und Aufnahme in das Priesterthum handelt. Dass Zippora hier eintritt, erklärt sich aus der Situation. Die Bedeutung der Aufnahme in die Blutsverwandtschaft hat die Beschneidung auch in der Sage Genesis 34.

[2] Ich glaubte ursprünglich, dass der Erzähler nur die Kinder-Beschneidung kenne und nun aus den Vorstellungen von der Stellvertretung bei dem Opfer (Bestreichen mit dem Blut z. B. im Griechischen) eine ältere Form der Geschichte umgestaltet habe. Mit Recht wendete Prof. Schwally ein, dass die ganze Geschichte zu alterthümlich in ihrem Gepräge ist. — Dass Moses nicht beschnitten ist, weil er Prophet nicht werden wollte, ist die Voraussetzung.

[3] Die Aufnahme eines Fremden unter die Priesterschaft wird in junger Zeit ausdrücklich mit dem Tode bedroht (IV. Mos. 3, 10).

hierzu war, dass der Eintretende ein Weib aus dem Priesterstamm nahm.[1] Selbst konnte er dadurch freilich nicht zum συγγενής nach Mutterrecht werden, wohl aber sein Kind. Es würde durchaus nicht ohne ethnologische Parallelen, ja selbst nicht ohne Rechtfertigung in dem modernen Familien- und Adelsempfinden sein, wenn erst mit der Geburt oder mit der Aufnahme dieses Kindes in das Geschlecht der Vater ganz zum Verwandten wurde, das Kind also den Vater adelte. Möglich, dass dies auch äusserlich zum Ausdruck kam und mit der Beschneidung des Kindes eine Scheinbeschneidung des Vaters verbunden wurde. Die Sage setzt eine Sitte voraus, die sich auf die Aufnahme eines neuen Priesters bezieht; nur dann steht auch die Erzählung mit ihrer Umgebung im Zusammenhang. Ich verweile bei ihr noch einen Augenblick. Dass Moses, der die Tochter des Priesters geheirathet hat, seine Söhne nicht beschneidet, ist zunächst für die Sage offenbar keine Sünde, so lange er nicht selbst in den Dienst Gottes treten will. Erst mit dem Eintritt in den persönlichen Dienst Jahves wird es seine Pflicht; das Verhältniss zu Jahve ist nicht durch die Stammeszugehörigkeit, sondern durch eine rein persönliche Uebergabe bedingt. Das ist das Empfinden, unter dem die Sage sich ausgestaltet hat.

Klarer ist die zweite Stelle (Josua Kap. 5). Die Israeliten haben den Jordan überschritten und sind in das von Jahve verheissene Land eingetreten, das sie mit den Waffen erobern sollen. Da erneuert Jahve seinen Bund mit ihnen, bezw. mit Josua, dem er befiehlt, alles Volk zu beschneiden; hierauf feiern sie das Passah, mit dem die religiöse Weihe des ganzen Volkes schliesst. Der junge Erzähler sucht sehr sinnreich zu erklären, warum alle Israeliten damals unbeschnitten waren

[1] Auch dies wird später ausdrücklich verboten; die Tochter des Priesters die einen Fremden heiratet, verliert das religiöse Recht, das ihr die Geburt gab. Wird sie aber Wittwe oder verstossen und hat keine Nachkommenschaft, so darf sie in das Haus ihres Vaters wieder eintreten und gewinnt die Rechte ihrer Mädchenzeit wieder (III Mos. 22, 12). Die Folgerungen für eine frühere Zeit liegen auf der Hand.

(während die Beschneidung doch schon durch Abraham eingeführt war), und vergisst im Eifer ganz, dass durch seine Erklärung das Wort Jahves „heute habe ich die Schande (*herpa*) Aegyptens von euch gewälzt“ sinnlos wird. Dies Wort setzt, wie schon die älteren Theologen ganz unbefangen zugaben, voraus, dass nach einem ursprünglicheren Bericht die Israeliten damals zum ersten Mal beschnitten wurden und in Aegypten noch unbeschnitten waren; nur dadurch erklärt sich die Stellung und Betonung des ganzen Berichtes. Sein Anhalt ist klar: an dem Ort haftete, wie das Folgende zeigt, eine Sage, dass hier ein Heer, oder das erste Heer, der Israeliten beschnitten wurde; sie knüpfte an die Etymologie des Namens. Sie benutzte der ursprüngliche Erzähler, für den die Knechtschaft Israels in Aegypten selbstverständliche Voraussetzung war. Hätte er gewusst oder geglaubt, dass alle Aegypter beschnitten waren, so wäre sein Bericht sinnlos gewesen. Er hat entweder, wie Jeremias, die Aegypter im allgemeinen für unbeschnitten gehalten oder gewusst, dass bei ihnen nur die Adligen, die Priester, beschnitten waren, und angenommen, dass der Israelit, der Paria, in Aegypten nie zur Beschneidung zugelassen werden konnte.

Das Wort Jahves verdient noch eine genauere Betrachtung. Dass die ältere Deutung „heute habe ich von euch genommen, was in Aegypten (bei den Aegyptern) als Schande gilt“ sachlich und sprachlich unmöglich ist, bedarf keiner Ausführung. Auch ein anderer Erklärungsversuch, nach dem Jahve sagt „heute habe ich die Knechtschaft von euch genommen, in der keiner von euch zu dieser persönlichen Uebergabe an Gott kommen konnte,“ ist mir zu rationalistisch und setzt zu viel voraus. Wir müssen den Anschauungskreis des älteren Erzählers uns vergegenwärtigen. Ein solcher besonderer Bund mit Gott ist in Israel ja öfters, besonders bei drohender Kriegsnoth, geschlossen worden. Eins der lehrreichsten Beispiele ist wohl Chron. II 30; ich hebe nur die Stelle heraus „und sie schlachteten das Passah . . und die Priester und Leviten thaten das Unreine ab (wörtlich: schämten sich, *nikhlam*) und heiligten sich“. Es

handelt sich hier wohl nicht mehr um Beschneidung, aber um eine nach der langen Vernachlässigung besonders strenge Lustration. So werden wir auch in unserer Stelle nicht mehr suchen dürfen, als die ursprünglichste und strengste Lustration; die Schande Aegyptens ist „die Unreinheit, die euch in Aegypten anklebte“. Das Volk, bezw. das Heer, ist endlich lustrirt, ist rein,[1] wie in Aegypten die Jünglinge durch die Beschneidung zu „Reinen“, zu Dienern eines Gottes werden. Das Volk, bezw. das Heer, das in den Krieg um das heilige Land eintritt, weiht sich ganz Jahve. An die Parallelen in der Tradition anderer Völker, z. B. an das *ver sacrum,* brauche ich kaum zu erinnern, um das Natürliche und Naheliegende der Vorstellung hervortreten zu lassen.

So weit war ich und erzählte dies meinem gelehrten Collegen, Herrn Professor Schwally, als er mir zu meiner grössten Ueberraschung eröffnete, dass er in einem soeben erscheinenden Buch (*Der heilige Krieg* I 1901) für eine auch früher gemachte Beobachtung den ausführlicheren Nachweis bringe, dass sich nach altsemitischer Vorstellung ursprünglich jedes ins Feld rückende Heer Gott weiht, jeder Krieger einen Theil der religiösen Leistungen des Priesters auf sich nimmt und der Kriegsmann *nazir* heisst, wie später der ἱερώμενος oder ἱερωμένος im bürgerlichen Leben.[2] Ich denke, die unabhängig von einander gemachten Beobachtungen bestätigen sich und ergänzen sich gegenseitig. Den Krieg eröffnen heisst ihn heiligen und die Krieger nennt Jahve seine Geheiligten (Jes. 13, 3).[3] Zu dieser Heiligung der Person gehört die Beschneidung; ja sie ist zunächst die eigentliche Heiligung. So erklärt sich die Ortssage von Gilgal ohne weiteres. Wir können gerade von hier die individuelle Entwicklung des Brauches in Israel verstehen, wenn wir uns nur gegenwärtig

---

[1] Aehnlich Ebers *Aegypten und die Bücher Moses* S. 284, vgl. S. 233. Die Unreinheit auch in der Verletzung der Speisegebote wird nach der dort citirten Pianchistele graphisch durch das Abbild des Phallus mit determinirt. Die Unreinheit ist Schande (vgl. Horapollon II 19).

[2] Vgl. auch Nowack *Lehrbuch d. hebr. Arch.* II 134.

[3] Vgl. R. Smend *Alttestamentl. Religionsgesch.*[2] S. 146.

halten, dass die Uebernahme sich in Zeiten vollzog, in welchen ein zahlreicher und ausgebildeter Priesterstand wohl in dem unkriegerischen Aegypten, nicht aber in Israel bestand, hier also der Einzelne ganz anders Ursache hatte, sich dem Gotte unmittelbar zu übergeben. Ob Jahve ursprünglich Kriegsgott ist, wie Prof. Schwally annimmt, brauche ich nicht zu entscheiden. Gewiss würde sich unter dieser Voraussetzung die Ausbreitung der Beschneidung über das ganze Volk besonders leicht und glücklich erklären; aber auch hiervon abgesehen, bieten schon die viele Generationen währenden Kriege, in denen das Volk sich zusammenschliesst, einen genügenden Anhalt. Es hat sich hier wahrscheinlich ziemlich früh vollzogen, was bei den nomadischen Araberstämmen sich erst später durchsetzte. Denn dass von Raub und Krieg lebende Stämme allen Grund hatten, sich möglichst ganz durch bestimmte Weihung einem Gott zu Eigenthum zu geben, ist ebenfalls leicht begreiflich. Für Israel musste später die Vorstellung, das auserwählte Volk Gottes, das Volk des Eigenthums zu sein, zur Ausgestaltung des Brauches führen. Die Beschneidung ward zum Ausdruck der Zugehörigkeit zu diesem Volk; so konnte sich der Zeitpunkt für ihre Vornahme verschieben. Wir sehen in der Geschichte der Taufe ja ein lehrhaftes Beispiel.[1] So darf ich zunächst suchen, ob ich Spuren desselben Brauches innerhalb derselben Kultursphaere nachweisen kann.

Die Angaben Sanchuniathons wird man gewiss mit höchstem Misstrauen betrachten und nur, wenn sie scharfer Prüfung Stand halten, verwenden. Aus ihm führt bekanntlich Eusebios *praep. ev.* I 38 *d* folgende Sage oder Dichtung an λοιμοῦ δὲ γενομένου καὶ φθορᾶς τὸν ἑαυτοῦ μονογενῆ υἱὸν Κρόνος

[1] Dass die Beschneidung der Mädchen in Israel nicht geübt wurde oder frühzeitig abkam (die Angabe des Poseidonios bei Strabo XVI 761 καὶ αἱ περιτομαὶ καὶ αἱ ἐκτομαί, vgl. XVII 824 καὶ τὸ περιτέμνειν καὶ τὰ θήλεα ἐκτέμνειν wird eher auf falschem Analogieschluss von den arabischen Stämmen als auf alter Tradition beruhen), lässt sich aus derselben religiösen Bedeutung der Beschneidung erklären. Die cultliche Stellung des Weibes ist in Israel eine ganz andere, und nur ganz geringe Spuren von den sakralen Rechten der Frau haben sich hier erhalten.

Οὐρανῷ τῷ πατρὶ ὁλοκαρποῖ, καὶ τὰ αἰδοῖα περιτέμνεται ταὐτὸν ποιῆσαι καὶ τοὺς ἅμ' αὐτῷ συμμάχους καταναγκάσας. Man muss hiermit sofort die weitere Angabe des Porphyrios *de abstin.* II 56 verbinden Φοίνικες δὲ ἐν ταῖς μεγάλαις συμφοραῖς ἢ πολέμων ἢ λοιμῶν ἢ αὐχμῶν ἔθυον τῶν φιλτάτων τινὰ ἐπιφημίζοντες Κρόνῳ, καὶ πλήρης δὲ ἡ Φοινικικὴ ἱστορία τῶν θυσάντων, ἣν Σαγχουνιάθων μὲν τῇ Φοινίκων γλώττῃ συνέγραψεν, Φίλων δὲ ὁ Βύβλιος εἰς τὴν Ἑλλάδα γλῶσσαν δι' ὀκτὼ βιβλίων ἡρμένευσεν. Historische Vorgänge, die sich oft wiederholt haben, wie das für das Opfer des Königssohnes ja bei den meisten Völkern thatsächlich erweisbar ist, sind hier in den Mythos projicirt. Auf alte Anschauung und alte Ueberlieferung weist besonders die Verbindung der beiden Culthandlungen, d. h. die Parallele des Menschenopfers und der Beschneidung.[1] Zu erwähnen habe ich noch, dass auch die Krieger der „Libyer", welche von Mernptahs Truppen geschlagen werden, beschnitten sind.[2] Auch bei diesen Nomadenstämmen kann sich unabhängig eine ähnliche Fortbildung eines ursprünglich aegyptischen Brauches vollzogen haben.[3]

Der Brauch scheint in Israel individuell fortgebildet; seine Bedeutung bleibt durch alle Zeit der ursprünglichen nahe, nur dass bald die Uebergabe an Gott, bald die Reinigung

---

[1] Die in dem aegyptischen Totenbuch von vielen gefundene Selbstbeschneidung des Rê (17,29 „es ist das Blut, welches herablief von dem Phallos des Rê, nachdem er gegangen war, sich selbst zu schneiden") darf man, wie Prof. Spiegelberg mir zeigt, nicht zum Vergleich heranziehen. Gerade der *terminus technicus* wird hier nicht verwendet, und ein Vergleich mit Papyrus d'Orb. 7/9 macht es wahrscheinlich, dass es sich hier um eine Selbstverstümmelung und völlige Abtrennung des Phallos handelt.

[2] Vgl. Max Müller *Asien und Europa nach altaegyptischen Denkmälern* 358. Ich erwähne die Stelle besonders, weil der barbarische Kriegsbrauch, dem toten Feind den Phallos abzuschneiden, in dem sehr alterthümlichen Geschichtchen, wie David des Königs Tochter zum Weibe gewinnt (Samuel I 18, 25 ff.), wiederkehrt. Es ist ursprünglich wohl eine Art ἀκρωτηριάζειν, eine Entsühnung des Mörders.

[3] Falls nicht etwa die Beschneidung ursprünglich inner-afrikanischen Culturkreisen angehört (vgl. die Angaben über Aethiopier und Troglodyten) und sich erst in Aegyten zunächst auf bestimmte Geschlechter beschränkt hat.

stärker hervortritt; beide Begriffe sind ja unlöslich mit einander verbunden. Ich darf nur an die eine Stelle bei Jeremias 9,26 und die bei den Propheten öfter wiederkehrende Beschneidung des Herzens und der Ohren erinnern.

Die Probe auf die Richtigkeit einer solchen Annahme ist stets, ob sie ungezwungen alles erklärt; hier scheint es mir der Fall. Die Frage nach der ursprünglichen Bedeutung der Beschneidung, eines Brauches, der in den verschiedensten Völkergruppen und Culturkreisen unabhängig auftritt,[1] darf ich dabei bei Seite lassen; sie sollte man aus israelitischen oder arabischen Sitten überhaupt nicht zu erschliessen suchen. Wohl aber ergibt sich aus dieser Erklärung eine neue Frage. Es wäre an sich nicht nothwendig, dass die Israeliten auch die mit der Beschneidung in Aegypten unlöslich zusammenhängende Geschlechterordnung der Priester übernahmen; unsere Deutung der Sage von der Beschneidung des Moses lässt dies aber annehmen. Sie wird bestätigt werden, wenn sich Spuren dieser Ordnung auch sonst in der ältesten Tradition nachweisen lassen.[2] Dies ist der Fall. Das Priesterthum an der Lade ist nach durchaus glaubwürdiger Tradition bis in die Königszeit in einer Familie erblich, angeblich seit dem Auszug aus Aegypten. Es ist eigenthümlich und sehr der Beachtung werth, dass sich dieses Priesterhaus auf Offenbarungen in Aegypten beruft[3] und dass in ihm ein aegyptischer Name erblich ist:

---

[1] Vgl. Peschel *Völkerk.* 23; Ploss *Deutsches Archiv für Geschichte der Medicin* VIII 312 ff. Es ist durchaus nicht nöthig, dass der Brauch überall dieselbe Bedeutung hat. Als Muthprobe erscheint er zugleich bei den Arabern.

[2] Die Darstellungen der Entwicklung bei Wellhausen, Nowack und Smend darf ich als bekannt voraussetzen; für ein Paar eigene Zusätzchen erbitte ich Nachsicht.

[3] I Sam. 2, 27 „Ich habe mich geoffenbaret deines Vaters Hause. da sie noch in Aegypten waren in Pharaos Hause, und habe ihn daselbst mir erwählet vor allen Stämmen Israels zum Priesterthum, dass er opfern sollte auf meinem Altar und Rauchwerk anzünden und den Priesterrock vor mir tragen, und habe deines Vaters Hause gegeben alle Feuer der Kinder Israel.“ Das stimmt mit der späteren Erzählung von Moses nicht gut zusammen, steht aber doch mit der Zurückführung dieses gesammten älteren Priesterthums auf Moses in Verbindung.

der Sohn des Eli heisst nach dem ersten priesterlichen Besitzer des alten Grundbesitzes der Priesterschaft der Lade im Gebirge Ephraim, dem angeblichen Nachkommen des Moses, Pinehas.[1] In diesem Zusammenhang gewinnt die Thatsache, auf deren Eigenthümlichkeit m.W. zuerst Lagarde verwiesen hat, ihre Bedeutung, dass noch die jungen Berichte von dem Auszug aus Aegypten von einer Anzahl Aegypter wissen, die sich angeschlossen haben (II Mos. 12,38; IV Mos. 11,4).[2] Mit Recht betont Lagarde, wie seltsam diese Erfindung gerade bei den Juden wäre, wenn sie nicht zur Erklärung thatsächlicher Verhältnisse nothgedrungen gemacht wäre; er schloss bekanntlich daraus, dass die ersten Priestergeschlechter Aegypter gewesen seien. Ohne jede Rücksicht hierauf hat Wellhausen aus dem Bericht über das Geschlecht des Eli geschlossen: „mit historischer Wahrscheinlichkeit lässt sich die Familie auf Pinehas zurückführen, der in der frühen Richterzeit Priester der Lade war;“ und ohne jede Kenntniss beider Ansichten hat Prof. Spiegelberg Pinehas, ja vielleicht auch Hophni als Aegypter erwiesen. Das Zusammentreffen wird noch seltsamer durch eine Stelle des Deuteronomion (23, 3—8), auf die mich E. Schwartz zuerst aufmerksam machte. Moabitern und Ammonitern wird der Eintritt in die Gemeinde, d. h. die Kirche, auf ewig verwehrt; den Edomitern nicht, auch nicht den Aegyptern; schon im dritten Gliede soll ihre Nachkommenschaft (von einer Jüdin) als echtbürtig gelten.[3] Es ist dieselbe Art des Uebertritts in einen Geschlechterverband, den wir früher bei der Beschneidung des Moses besprochen haben. Auch hier scheinen Reste alter Zusammenhänge sich erhalten zu haben. Ich selbst bin von der Richtigkeit der Hypothese Lagardes überzeugt und werde danach meine Darstellung gestalten;

---

[1] Vgl. Lauth und W. Spiegelberg *Zeitschr. d. Deutsch. Morg. Ges.* 25, 139 und 53, 633. Die Tradition des mehrfach überlieferten Namens zu verdächtigen liegt kein Anhalt vor.

[2] *Abhandl. d. Gött. Ges. d. Wissensch.* XXVI *Erklärung hebr. Namen* S. 20.

[3] Das durch spätere übertriebene Strenge offenbar eingeschränkte *connubium* wird wunderlich genug durch die „Knechtschaft“ in Aegypten begründet.

die notwendige Voraussetzung ist sie für mich nicht; die Entlehnung aus dem Aegyptischen, auf die es allein ankommt, könnte sich auch auf anderem Wege vollzogen haben.

Die Nachrichten über den Untergang des Hauses Eli gehen auseinander, vielleicht weil es nicht mehr ausschliesslich auf den einen Cult und Punkt zu Silo und später Nob beschränkt war. Der hier ansässige Hauptstamm, der Sage nach 85 Männer, eine durch Blutsverwandtschaft unter sich verbundene Phyle,[1] wird bis auf das bekannte unmündige Kind, den Nothanker späterer Genealogien, von Saul vernichtet (I. Sam. 22).

Aehnlich führt die Priesterschaft zu Dan an den Jordanquellen sich auf das Geschlecht des Jonathan ben Gerson ben Mose zurück; es bleibt hier bis zur Fortführung der Daniten in die assyrische Gefangenschaft. Die einzelnen Persönlichkeiten aus diesen Geschlechtern sind viel umworben und viel umstritten; wo sie fehlen, sucht man anderweitigen Ersatz; so setzt Micha, bis er eine geeignete Persönlichkeit aus einem Priestergeschlechte findet, zunächst seinen Sohn als Priester ein (Richter 17. 18); das Recht des Priestergeschlechtes und die Erblichkeit wird damit nicht aufgehoben. Die Opferhandlungen sind, besonders bei Stämmen, unter denen kein Priestergeschlecht weilt, nicht an die Existenz eines solchen gebunden. Die Diener ferner, Sklaven oder Kinder, die von den Eltern zum Dienst am Heiligthum geschenkt sind, wirken bei dem Cult mit, und das heimische Element konnte auf diese Weise sich allmählich vordrängen. Es wäre an sich leicht begreiflich, dass es mit der Einsetzung der Könige zu stärkerer Gewalt kam, und

---

[1] Dies zu bezweifeln und an fingirte Verwandtschaft zu denken, liegt hier nicht der geringste Grund vor. Gerade dass wir später fictive Blutsverwandtschaft in dem Cult finden und die Söhne der Propheten nicht leibliche Söhne zu sein brauchen, verlangt, dass in früherer Zeit wirklicher Geschlechtszusammenhang bestand; er wird hier stark betont. Die Zahl der Priester ist offenbar nicht beschränkt (vgl. oben 27 A. 1); zu ihnen gehört, wer vom Vater die geheime Weisheit ererbt hat; dem Geschlechte gehört die Stadt. Sein furchtbarer Untergang musste sich der Volkserinnerung tief einprägen.

dass die alten Geschlechter untergingen oder zurückgedrängt wurden. Eine Erinnerung daran scheint sich in der Geschichte des Samuel, des Sehers und Priesters, bewahrt zu haben; nur soll man die Einzelzüge der reizenden Erzählung von Samuels Jugend und Berufung nicht zu stark betonen; schon die Fiction, dass an dem Heiligthum nur der greise Eli, seine beiden nichtsnutzigen Söhne und der fromme junge Diener leben, trägt die Spuren der Märchendichtung in sich.[1] Die Ausgestaltung des Königthums beeinflusst dann das Priesterthum entscheidend; der König macht an seinen Heiligthümern zum Priester, wen er will, und mit den Höflingen und Beamten des Königs müssen auch seine Priester sterben. Dass die alte Geschlechterordnung ganz vergessen wurde, dürfen wir darum doch nicht annehmen. Allmählich dringt sie auch in den neuen Priesterstand ein und wird Anlass zu der Fiction eines priesterlichen Stammes, in welchem alle miteinander verwandt sind. Die letzte Stufe scheint dann unter der Einwirkung politischer Verhältnisse das Herabdrücken des Hauptheiles dieses Stammes zu blossen Dienern neben den zu den wichtigsten Culthandlungen allein berechtigten Familien der jerusalemitanischen Priester. Mindestens hierin, in der Ausbildung der Hierarchie und in einem Theil des Rituals wird man erneute aegyptische Einflüsse suchen dürfen.[2] Sie konnten unter Mitwirkung der politischen

[1] Eben darum vermag ich kein Gewicht darauf zu legen, dass bei Hanna das Opfer des Sohnes nicht als etwas durch Sitte oder Gesetz Gefordertes erscheint. Die allgemeine Forderung, den Erstgeborenen Jahve zu weihen, steht auch, wenn es sich zunächst nicht um Priester im eigentlichen Sinne handelt, zu dem ausgebildeten Priesterthum in so schneidendem Gegensatz und lässt sich so wenig von der Anschauung trennen, dass an der Erstgeburt das besondere Verhältniss zu Jahve haftet, dass man der Vermuthung schwer widerstehen kann, dass sich hier Reste einer anderen stärker nationalisirten Auffassung erhalten haben. Noch der fictive Levitenstamm wird später als das allgemeine einmalige Erstlingsopfer des Volkes gefasst. Ausgegangen kann ich mir das nur denken von den *sacra* des Hauses, der Familie; aber die Erweiterung ist alt.

[2] Ich erinnere an die strengere, erbliche Ordnung der heiligen Aemter, das Herabdrücken der blossen Wêb, der Leviten, gegenüber den eigentlich amtirenden Priestern; an Einzelheiten wie die linnene Kleidung, das Bescheeren der Leviten am ganzen Leibe. Ferner an die Beschränkung des Rechtes, das

Verhältnisse sich in der letzten Zeit vor dem Exil um so leichter geltend machen, als es sich nun ja nur um den Brauch an einem, noch dazu dem König unterstellten Heiligthum handelt, und sie konnten sich natürlich auch indirekt durch Vermittlung der stark von Aegypten beeinflussten Nachbarn Israels geltend machen. Sie konnten es ferner um so leichter, da in Vielem die alte auf Aegypten weisende Tradition den erneuten aegyptischen Einflüssen geradezu den Weg bereiten musste. So entsteht jene wunderliche Verschmelzung von Eigenem und Fremdem, die uns in der letzten Priesterordnung Israels entgegentritt.

So lange man glauben durfte, die Beschneidung sei bei den Aegyptern ein gleichgiltiger, bedeutungsloser Brauch gewesen, konnte man sie von den Israeliten übernehmen lassen, ohne hieraus weitere Schlüsse zu ziehen. Ist die religiöse Bedeutung und die Grundauffassung der cultlichen Reinheit mit aus Aegypten übernommen, so muss die Frage

---

Allerheiligste zu betreten (vgl. Dekret zu Kanopos Zeile 3, Dekret von Rosette Zeile 7 καὶ οἱ εἰς τὸ ἄδυτον εἰσπορευόμενοι πρὸς τὸν στολισμὸν τῶν θεῶν); an die Geschlechter der Sänger, an die Stellung der Thürhüter (Borchardt *Zeitschr. f. aeg. Spr.* XXXVII 94), an die „Aeltesten" der Priestergeschlechter als verantwortliche Vorsteher (Jer. 19,1; II Könige 19,2). Es erinnert ungemein an aegyptische Verhältnisse, wenn sich die Geschlechterordnung der Priester selbst im Exil erhält und aus diesem zuerst vier Priesterstämme in Stärke von 4289 Köpfen wiederkehren, denen sich allerdings bald zwei weitere zugesellen. Schon die Zahlen lassen errathen, dass es sich hier mehr um Phylen als um Geschlechter handelt (einzelne Familien scheiden später als moabitischen Ursprungs aus, und eine Neuordnung findet statt). Von Einzelheiten erwähne ich besonders das Heiligen des Priesters, bevor er das Heiligthum betritt (vgl. Erman 371). Vieles andere ähnelt auf den ersten Blick, doch bedarf es hier eingehenderer Kenntniss beider Litteraturen, als sie mir zu Gebote steht. Aber schon jetzt begreifen wir, dass gerade die Cultverhältnisse für Männer wie Poseidonios (bei Strabo XVI 760) den Beweis liefern konnten, dass die Juden von den Aegyptern abstammen. Auf die eigenthümliche Aehnlichkeit der Hypothese Lagardes mit den Traditionen und Fabeln aegyptisch-griechischer und jüdisch-griechischer Schriftsteller darf der Philologe wohl beiläufig verweisen, ohne in den Verdacht zu kommen, dass er späten Romandichtungen ohne weiteres Glauben schenkt. Es sind ja im Grunde nur die letzten, ins Gelehrte und Gezierte übertragenen Ausläufer einer Volksdichtung, die schon mit der jüdischen Erzählung von der Aussetzung und Erziehung Moses' beginnt und die offenbar auf aegyptischem Boden frühzeitig ihr Spiegelbild fand.

nach Aegyptens Antheil an der Ausgestaltung der jüdischen Religion neu aufgeworfen werden. Möge sie bald durch einen Fachmann Behandlung finden. —

Bisher ist dies alles, ja noch viel mehr *die ganze Deutung der Beschneidung und die Behauptung, sie sei in Aegypten auf den Priesterstand beschränkt gewesen, unsichere Hypothese.* Die Entscheidung muss eine neue methodische Untersuchung der Monumente und vor allem der Mumien geben. Für die Monumente dürfen, wie ich mich leider überzeugt habe, die durchschnittlichen Abbildungen überhaupt nicht verwendet werden; ferner selbstverständlich keine Darstellung göttlicher Wesen, wie überhaupt keine stark stilisirte oder in ihrer Bedeutung unklare Darstellung. So viel ich nach Mittheilungen Herrn Dr. Fouquets und einiger Freunde ersehen kann, wird die Untersuchung hier wenig Klarheit bringen. Sicher ist, dass schon Priester des alten Reiches die Beschneidung zeigen;[1] so gut wie sicher, dass dies auch einzelne Darstellungen von Arbeitern und Angehörigen niederer Stände thun. Hier wird die Untersuchung einzusetzen haben. Es ist eine jedem Ethnologen bekannte Thatsache, dass die Sklaven eines Tempels frühzeitig den priesterlichen Dienern des Gottes angeglichen werden, ja oft für sie eintreten. Wenn wir in Aegypten bei der Einrichtung eines Tempels lesen „damit sein Tempel von Kak bestehe mit seinen Sklaven und Sklavinnen bis in Ewigkeit, Sohn auf Sohn, Erbe auf Erbe",[2] so werden wir an der Möglichkeit gewisser Uebertragungen hier so wenig wie in Israel zweifeln.[3] Wichtiger ist die Untersuchung

---

[1] So die Statue eines Priesters (Gizeh-Museum Nr. 20). Ich erwähne das nur, weil Ebers eine Zeit lang zu glauben schien, dass wir das Vorkommen der Beschneidung erst relativ spät nachweisen könnten. Umgekehrt wies mir Prof. Spiegelberg auch die Darstellung eines unbeschnittenen Aegypters (Stele zu Leiden Nr. 3 Photogr. Capart; mittleres Reich) nach; er ist sicher kein Priester.

[2] Erman S. 214.

[3] Vgl. Wellhausen 145 ff. Wir werden für Aegypten ferner berücksichtigen müssen, dass beschnittene Kriegsgefangene aus Aethiopien, Libyen oder den semitischen Völkerschaften, bei denen die Krieger beschnitten waren, nicht gegen, sondern für die Hypothese Zeugniss ablegen.

der Mumien. Hier wird man zunächst nur diejenigen in Betracht ziehen dürfen, deren Identität absolut sicher steht; man wird also, wie Prof. Spiegelberg mir an den Resultaten seiner Ausgrabungen zeigte, mindestens in der Thebais aus den Inschriften eines Grabes auf die priesterliche Qualität einer etwa darin gefundenen Mumie keine Schlüsse ziehen dürfen, da die Mehrzahl der Gräber hier in jüngerer Zeit wieder benutzt ist.[1] Auf vereinzelte Fälle des Vorkommens der Beschneidung bei Laien ist überhaupt nichts zu geben, da eine Beschneidung aus rein medizinischen Gründen in später Zeit erweisbar und selbst in frühester nicht unmöglich ist.[2] Bei den sicher bezeugten Priestermumien werden wir zunächst sondern müssen, um welche Götter, welche Heiligthümer und um welche Zeit es sich handelt. Dass die Priester des Jupiter Capitolinus oder des Ptolemaios Soter, ja selbst die des Serapis nicht beschnitten zu sein brauchten, ist ja selbstredend. Aber auch für frühere Zeiten ist nicht ohne weiteres anzunehmen, dass alle Culte gleichgestellt, die Nationalität der Priester ohne jeden Einfluss ist. Zu beachten wird, da wir ja mit dem Ernennungsrecht des Pharao rechnen müssen, ferner sein, ob der Betreffende Priestersohn ist, oder ob mit ihm ein neues Geschlecht beginnt. Der einzelne Fall darf überhaupt nicht zum Beweis allgemeiner Behauptungen benutzt werden. Gerade die Geschichte des Priesterthums in Israel zeigt uns ja, wie politische Factoren, eine Fülle von Einflüssen, die wir in Aegypten noch gar nicht berechnen können, die allgemeinen Regeln störend durchbrechen.[3] Es ist eine lange, mühselige Untersuchung,

---

[1] Wenn z. B. Ebers auf die Trümmer einer im Grabe des Officiers Amen-em-ḥeb gefundenen Mumie, welche Spuren der Beschneidung zeigt, weitgehende Schlüsse baut, so beweist sein eigener Fundbericht, dass daraus schlechterdings nichts zu folgern ist (vgl. *Zeitschr. d. Deutsch. morgenl. Gesellsch.* XXX 409).

[2] Vgl. oben S. 12.

[3] Stand ferner für die Beschneidung ein bestimmtes Alter fest, so ist es denkbar, dass, wer erst später zum Priester ernannt wurde, selbst nicht mehr zur Beschneidung (und zum Eintritt in eine Phyle) zugelassen wurde. Fraglich ist endlich, wenn nur der Pharao kraft seiner sakralen Stellung die Beschneidung gestatten darf, ob der Usurpator dies Recht ohne weiteres üben konnte.

bei welcher der Aegyptologe, wie sich bei der Untersuchung des Phallos des angeblichen Amen-em-ḥeb ergeben hat, nicht den Arzt, der Arzt nicht den Aegyptologen entbehren kann. Niemanden kann man darum bitten, dem man nicht die ungeheuere Bedeutung der Frage dargelegt hat. Ich habe es darum für meine Pflicht gehalten, vorzutragen, was sich aus der Ueberlieferung ergibt, falls eine Untersuchung aller identificirbaren Mumien sie im Wesentlichen bestätigt. Dass ich das nicht ganz aufs Blaue hin thun musste, danke ich der hochherzigen Güte Dr. Fouquets in Kairo, des Mannes, der zur Zeit wohl die meisten Mumien untersucht hat. Sein Schreiben, das mir als Weihnachtsgeschenk in den Schooss fiel, gibt der Frage, die hiermit aufgeworfen sei, wie ich hoffe, genügendes Recht. Herr Dr. Fouquet bestätigt mir, dass er bisher keine beschnittene Mumie eines Nichtpriesters gesehen habe, sowie ferner, dass die von ihm untersuchten priesterlichen Mumien, besonders die der Priester des Amon, alle die Beschneidung zeigen bis auf zwei Mumien der XXI. Dynastie, die Mumie des Königs Pinotjem III und die Mumie des Priesters und Generals Masaherta, beide im Museum zu Gizeh.[1] Masaherta — sicher seiner Abstammung nach kein Aegypter — ist, wie Prof. Spiegelberg mich belehrt, allerdings Sohn eines Priesters; auf irgendwelche Störung der Ordnung könnte weisen, dass er zugleich General ist, was sonst bei Amonspriestern nicht vorkommt. Aber die ganze Zeit ist die der Priesterrebellion und des Doppelkönigthums. Man wird, auch wenn man den Grund der Ausnahme nicht nachweisen kann, aus ihr keine Schlüsse ziehen dürfen. —

Ich habe der Güte des Freundes, der mich in Aegypten einführte, und den Erinnerungen einer genussvollen Reise meinen Zoll bezahlt und vielleicht nur den Beweis geliefert,

[1] Ausserdem fehlten bei einzelnen sonst trefflich erhaltenen Mumien die Genitalien ganz; ob ihre Beseitigung vor oder nach dem Tode geschehen sei, müsse unentschieden bleiben. An die Κολοβοί bei den Troglodyten und die Selbstverstümmlung des Gottes erinnert man sich unwillkürlich; aber jeder Schluss scheint unmöglich.

dass man auch als Philologe nicht ungestraft unter Palmen wandelt. Auf manchen Gebieten kann die Wissenschaft selbst unsichere Combinationen und Hypothesen zunächst nicht entbehren; der Sache werden sie nie schaden, wenn ihr Urheber nur ehrlich angibt, wie viel oder wie wenig wirklich beweisbar war. „Im schlimmsten Fall — was liegt daran, wenn Seifenblasen platzen?“ Die schlechte Polemik kann man verachten und der guten sich freuen, beides, auch wenn man irrte.

II.

Es ist ein, wie ich gern zugebe, recht äusserliches Band, welches mit jener Urkunde über die Ernennung der Priester ein anderes Strassburger Anekdoton, ein Stück halbpriesterlicher Literatur aus später Zeit verbindet. Aber dem Philologen wird es hoffentlich Niemand verdenken, wenn er die Gelegenheit benutzt, sich wenigstens bei einem kurzen Stück zwar nicht auf eigenem Gebiet, doch aber auf sichererem Boden zu bewegen, als dies in dem vorigen Kapitel möglich war. Es handelt sich um die Trümmer zweier von mir in Kairo durch die gütige Vermittelung des Herrn Viceconsuls Dr. C. Reinhardt von dem Händler Ali in Gizeh erworbenen Blätter aus einer Papyrus-Handschrift des 4. Jahrhunderts.[1] Sie enthalten die Reste zweier verschiedener griechischer Gedichte desselben Verfassers. Die sehr zahlreichen Bruchstücke habe ich, so weit es ging, zusammengesetzt; die Schrift ist z. Th. verloschen, z. Th. abgerieben; an manchen Stellen werden Andere zweifellos einige Buchstaben mehr erkennen. Erklärung und Ergänzung wollte ich auf das Nächstliegende oder Nothwendigste beschränken; gelungen ist es wohl nicht überall; bei der letzten Ueberarbeitung haben mir einige Notizen Prof. Kaibels vorgelegen, die ich hoffentlich in seinem Sinne benutzt habe. —

Das erste Blatt, Nr. 480 der Strassburger Sammlung, enthält kärgliche Reste einer historischen Dichtung, die uns die Zeit des Dichters bestimmen lassen. Nach dem ersten Fragment, dem oberen Theil der Seite, fehlen jedes Mal etwa 30 Verse. Von der Vorderseite ist erhalten:

---

[1] Die Breite der Blätter betrug etwa 16,5 cm., die Höhe des besser erhaltenen jetzt 21,5. Da nur der (sehr schmale) untere Rand und einige Zeilen fehlen, wird die Höhe ursprünglich kaum mehr als 25 cm. betragen haben.

Fr. I^r

[β]ού[λο]μαι.“ [οἵ] ῥα μανέντες ὑπὸ πληγῇσιν Ἐνυο[ῦς]
[ἰ]οδόκου[ς] μὲν ἅπαντες ἀν[ε]ζώσαντο φα[ρ]έτ[ρ]ας
τόξα δὲ χερσὶν ἕκαστος ἐκαρτύναντο καὶ αἰχμὰς
πᾶσά τε [Ν]ησαίη πεδιημάχος ἵππος ἀγέρθη,
[ἵ]ππος ὅσ[η]ς οὐδ' ἴχνος ὑπὲρ πόντοιο θεούσης
πρόσθεν [ἐ]πὶ πλωτῶν δρ[υ]όχων ἠνέγκατο Νηρεύς.
οὐ γὰρ ὅσο(ς) στεινωπὸ(ν) ὑπ[ὸ π]τύχα Θερμοπυλάων
Μῆδος Ἄρης ἤχησεν ὑπ[ὸ σ]τρατιῇσι Λακώνων,
τόσσος ἐμοῖς βασιλεῦσ[ιν ἐ]πήιεν ἀντιβολήσων,
ἀλλὰ πολὺ πλείων τε κα[ὶ ἀ]σχ[αλό]ων ὑπ' [ὀμ]οκλῆς.
. . . . . . μμεν ὑπερ . ησ . . . .
σὺν δ . . . κῳ Φοίνικι . . . .
χῶρος ἅπας Κάσιαί τε [πύλαι] . . . .
Ἀραβίης ὑπὸ χέρσον . . . .
Οὐδὲ καὶ Ἑλλὰς ἄπυστ[ος . . . .
[ἤ]εν ἀγειρομένοιο κ . . . .
. . . νε[τ]αι, ὅν [τε] μάλιστα . . . .
μὴ τὸν ἐν Εὐβοίῃ τ . . . .
ναύμαχον αὐχήσα . . . .
[ἤ]ψε δίκην Πέρσῃ[σι . . . .

V. 1. Die aufreizende und drohende Rede eines Fürsten schliesst; Enyo bemächtigt sich der Seelen der Hörer; sie greifen zu den Waffen; die Zahl ihrer Mannen wird beschrieben. Die Kunde dringt zunächst durch Vorderasien, dann nach Griechenland; die römischen Rüstungen schildert die nächste Seite. — Mit dem Versschluss vgl. *Od.* 13,82 ὁρμηθέντες ὑπὸ πληγῇσιν ἱμάσθλης, für das Bild Colluth. 44 βαρυζήλοισιν Ἔρις πληγῇσι δαμεῖσα. 2. Vgl. *Od.* 21,12 ἠδὲ φαρέτρη ἰοδόκος (Meleag. V 179,2; Christod. 308). 3. Pindar *Ol.* 13,95 βέλεα καρτύνειν χεροῖν (ἐκαρτύναντο an derselben Versstelle Apoll. Rhod. I 510, II 1087). 4. πεδιημάχος Neubildung; ἀγέρθη im Versschluss Homer. 5. Gemeint ist die Ueberbrückung des Hellesponts durch Xerxes; vgl. mit dem bei den Rednern beliebten Gemeinplatz Lukrez III 1029 *ille quoque ipse, viam qui quondam per mare magnum stravit iterque dedit legionibus ire per altum ac pedibus salsas docuit super ire lacunas et contemsit equis insultans murmura ponti.* Mit der Aufzählung in Vers 12—14 vergleicht B. Keil Aristides *Panath. p.* 218 Dind. 6. Apoll. I 723 δρυόχους νηός. 7. οσον στεινωπος Papyrus. ὑπὸ πτυχὶ Παρνησοῖο Hom. *h. Apoll.* 269, *h. Merc.* 555. vgl. Tryphiodor 194 ὑπὸ πτύχα (*Il.* 20,22). 10. ἀσχαλόων B. Keil. ὑπ' ὀμοκλῆς Hom. *h. Cer.* 88. 13. Ergänzt von B. Keil. 15. Vgl. *Od.* 6,127; 4,675. 20. Vgl. Aeschyl. *Choeph.* 866 τοιάνδε πάλην μόνος ὢν ἔφεδρος δισσοῖς. . . . . μέλλει ἅψειν.

Hierzu gehören ferner die Versschlüsse

Fr. II[r]

. . . . . . ιας ἀντίο[ς ἦλθε]ν
. . . . . . πος ἀνέστη
. . . . . . εμ αἰδέσ(σ)ασθαι

und die Versanfänge

Fr. III[r]	Fr. IV[r]	Fr. V[r]
[ο]ὐδ' ἀρ . . .	. . . η . . .	τα . . . . .
οστρομ	[ν]αῦς τε . . .	ηψι . . . .
νειμαν	αἰὲν ερ . . .	πνε . . . .
μήποτε . . .	τῇ[ι] καὶ ερ . . .	δελ . . . . .
ἀντὶ μι	ακρ	
νέρθε		
κυκλο		

Auf der Rückseite (480[v]) lese ich

Fr. I[v]

. . . . . . τ[η]λεθάοντα κατηώρησε κορύμβω[ν]
[τῷ δέ κ]εν Ἰταλίηθεν ἐπερρώοντο καὶ ἄλλοι
κοίρανοι, εἰ μὴ τὸν μὲν [Ἰ]βηρικὸς εἴρυεν Ἄρης,
τῷ δὲ μόθος νήσοιο Β[ρ]εταννίδος ἀμφιδεδήει.
[οἶα] δ' ὁ μὲν Κρήτηθεν, ὁ δ' εἰναλίης ἀπὸ Δήλου
εἶσι Ζεὺς ὑπὲρ Ὄθρυν, ὁ [δ'] ἐς Πάγγαιον Ἀπόλλων,
τοῖν δὲ κορυσσομένοιν ὅμαδος πέφρικε Γιγάντω[ν],
τοῖος ἄναξ πρέσβιστος [ἄ]γων στρατὸν Αὐσονιήων
ἀντολίην ἀφίκανε σὺ[ν ὁ]πλοτέρῳ βασιλῆι.
καὶ γὰρ ἔσ[αν μακάρεσσιν ὁ]μοίιοι, ὃς μὲν ἐοικὼς

Fr. II 3. αιδεσασθαι Papyrus. I[v] 1. Zu verstehen ist wohl der Siegerkranz, den der Kaiser sich soeben nach seinem Siege über Aegypten (vgl. unten) ins Haar gedrückt hat. 2. ἐπερρώοντο in der Bedeutung „zuströmen" wie bei Colluth. 100 φοιτητῆρες Ἔρωτες ἐπερρώοντο τιθήνῃ (vgl. die Versschlüsse Apoll. II 677; *Od.* 20, 107; *Il.* 1, 529; Apoll. II 661; IV 1633). 4. Vgl. *Il.* 6, 328 ἀϋτή τε πτόλεμός τε ἄστυ τόδ' ἀμφιδέδηε und 12,35; Hesiod *Scut.* 62; Apoll. IV 397. μόθος in dieser Bedeutung oft bei Nonnos. 5. Κρήτηθεν *Il.* 3, 233 (Arat 31). 7. Vgl. Nonnos II 252 τοῦ δὲ κορυσσομένοιο. 10. Der schon abgeschlossene Vergleich wird wie oben I[r] 7 noch einmal aufgenommen; er erweitert sich hier zu einer Schilderung des Gigantenkampfes, mit dem griechische und römische Dichter offenbar frühzeitig die Kämpfe des eigenen Herrschers verglichen haben.

αἰθερίῳ [Διὶ κάρτος, ὁ δ'] Ἀπόλλωνι κομήτῃ.
. . . . ήριος ἀΐσσουσα
. . . . ος ἀμφὶ καρήνω[ν]
. . . . ['Ε]γκελάδοιο μανέντο[ς]
. . . . ἐπεκόσμεε χαίται[ς]
. . . . ένησεν Ἀθήνη
. . . . έθεσκε τοκῆ[ος]
. . . . εν ἀτρυτώνη[η]
. . . . θει υἷα Τυφωεύς
. . . . κεισε δε Δηώ
. . . . δος οὕνεκα π . . . . .

Hierzu treten die Fragmente

Fr. II^{v}
. . . . δ' ἐν θαλ . .
τοῦ μὲν ε . . . .
ἢ ποτε Τυρσ[η]νο . . .

Fr. III^{v}
. . . . κἀθηναίῃ
. . . . ἑάων
. . . . ηλοις
. . . . [ἄ]νακτες
. . . . μην
. . . . ην
. . . . ων
. . . . ω

Das römische Weltreich steht also unter vier Herrschern, von denen zwei in anderweitigen Kriegen beschäftigt sind, zwei, der älteste und ein jüngerer, gemeinsam ins Feld rücken. Die Gegner sind die Perser; das zeigt die Erwähnung des Ostens, die Art der Bewaffnung, der beständige Verweis auf den Zug des Xerxes, die Erwähnung der „nesäischen" Reiterei. Also kann nur der Krieg, den Diokletian und Galerius im Jahre 297 gegen die Perser führen, gemeint sein. Schon im Jahre 296 hatten die persischen Rüstungen begonnen; damals war Constantius Chlorus noch mit der Niederwerfung Britanniens beschäftigt. Dass Maximian zu derselben Zeit in Spanien kämpfte, ist meines Wissens sonst nicht bezeugt; wir lernen es hier.

V. 11 απολλαωνι Papyrus, verb. v. Kaibel.

Der Umfang des Gedichtes mag trotz der längeren Digression über den Gigantenkampf kein besonders grosser gewesen sein; das eigentlich Militärische wird offenbar wie bei Claudian sehr kurz abgemacht;[1] die Bruchstücke können ebenso gut einem besonderen Epyllion auf diesen Krieg, wie einem allgemeineren Panegyrikos auf einen der beiden Herrscher angehört haben. Jedenfalls war es ein Eintagsgedicht; das zeigt das Alter der Handschrift und der schon unter Constantin nicht mehr mögliche Stoff. Die Sprache ist — wenn man die überlieferte Missbildung Ἀπολλάωνι beseitigt, was mir nothwendig scheint, damit zu ἐοικότες eine nähere Bestimmung treten kann — gewandt und folgt im allgemeinen der alexandrinischen Tradition.

Auch für die Composition wird es an Mustern nicht gefehlt haben, wenn uns auch von den hellenistischen Liedern zum Preise der Kriegsthaten der Herrscher nichts erhalten ist.[2] Dürftige Nachrichten bei Suidas treten dafür ein.[3] Eine Vorstellung geben die römischen Nachahmer, Ennius in den letzten Büchern der Annalen und im Scipio, ja bis zum gewissen Grade selbst Naevius in dem *Bellum Punicum*. Es ist durchaus die moderne griechische Poesie, die sie in der Barbarensprache bieten.[4]

In aller Gelegenheitspoesie bilden sich typische Formen, die mit grosser Zähigkeit festgehalten werden, und wenn sich in den Hochzeitsgedichten Claudians die Nachwirkungen

[1] Da die beiden Blätter in den Rissen und Verlusten eng übereinstimmen, haben sie offenbar in der Handschrift ganz nahe bei einander gestanden; nur ist nicht zu bestimmen, welches Blatt das frühere war.

[2] Ueber die ἀγῶνες ἐγκωμίων ἐπικῶν giebt Joh. Frey *de certaminibus Thymelicis* p. 34 die nöthigen Nachrichten. Für den πλόκαμος Βερενίκης giebt das bei Lukian ὑπὲρ εἰκόνων 5 erzählte Geschichtchen ein hübsches Gegenstück.

[3] Von dem Epiker Simonides γέγραφε τὰς Ἀντιόχου τοῦ Σωτῆρος πράξεις καὶ τὴν πρὸς Γαλάτας μάχην, ὅτε μετὰ τῶν ἐλεφάντων τὴν ἵππον αὐτῶν ἔφθειρεν, von Leschides ἐπῶν ποιητής, ὃς συνεστράτευσεν Εὐμένει τῷ βασιλεῖ, von Musaios ἔγραψε Περσηΐδος βιβλία ι' καὶ εἰς Εὐμένη καὶ Ἄτταλον. Die Fortsetzer sind Archias, Theodoros, Boethos u. s. w.

[4] Eine Ausnahme macht nur Livius Andronicus, bei dessen Epos ich daher nicht aufhören kann, an einen bestimmten praktischen Zweck zu denken.

hellenistischer Formen nachweisen lassen,[1] so werden wir sie in seinen enkomiastischen Gedichten auch voraussetzen dürfen. In diese Reihe ist unser Fragment zu rücken. —

Erheblich mehr ist aus dem zweiten Blatt (481) und dem zweiten Liede zu gewinnen. Eine Kosmogonie will der Dichter geben; wenig ist zu Anfang verloren, die Beschreibung des ersten Gottes, Zeus, ferner eine Erwähnung der Materie (der vier Elemente), endlich die Angabe, dass Zeus den Beschluss fasst, sie zu einem κόσμος umzugestalten, und zu dem Zweck aus sich einen zweiten Gott schafft:

---

[1] Vgl. *Hermes* XXXV 90 ff. Es sei gestattet, zu dem dort versuchten Nachweis, dass Catull *c.* 64 Uebersetzung eines einheitlichen alexandrinischen Liedes — des schönsten, das ich kenne — ist, und dass dies Lied eine Fürstenhochzeit mit berücksichtigte, einen kurzen Nachtrag zu geben, allerdings nur eine nicht mathematisch beweisbare Vermuthung, die mir den Genuss des Liedes erhöht hat. Der Dichter kehrt im Schluss in Anlehnung an Hesiod zu der Seligpreisung des Heroenzeitalters zurück: damals verkehrten die Götter noch unmittelbar mit den Menschen ξυναὶ γὰρ τότε δαῖτες ἔσαν ξυναὶ δὲ τράπεζαι ἀθανάτοισι θεοῖσι καταθνητοῖς τ' ἀνθρώποις. Aber die Beispiele, die er bringt, passen wenig: der schimmernde Tempel des Zeus, in dem dieser am Jahresfeste gegenwärtig ganze Hekatomben hinsinken sieht, das Theoxenienfest zu Delphi, die Orgien des Dionysos gehören der alexandrinischen Gegenwart, nicht der Heroenzeit. Damals empfindet beim Feste Kallimachos das Nahen Apollos und hofft ihn zu sehen, hört er das Schnauben der Rosse der Pallas. Nicht in der Heroenzeit hat die Nemesis von Rhamnus ein Heer zum Siege geführt, sondern bei Marathon (vgl. Pausanias I 33, 2). Für das Empfinden der Zeit darf ich an die Erzählung des Isyllos und die Sage von dem Eingreifen Pans in der Keltenschlacht erinnern. Gerade bei den Hochzeitsfesten ist es nun die stehende Versicherung der Dichter, dass sie die Götter sehen: ἔνεστ' Ἀπόλλων τῷ χορῷ· τῆς λύρης ἀκούω· καὶ τῶν Ἐρώτων ᾐσθόμην· ἔστι κἀφροδίτη (Kallim. Fr. 116). So glaube ich, der alexandrinische Dichter schloss sein Lied „aber auch zu uns steigen die Götter in den Gefahren, steigen sie vor allem in den frohen Festen nieder, und der Fromme schaut sie". Das war der richtige Schluss für dies Hochzeitslied. Für das römische Empfinden passte er nicht; so rückte Catull auch dies in die Vorzeit und stellte den 10 Versen der Schilderung in 10 weiteren eine rein rhetorische Schilderung der eigenen Zeit entgegen, in der selbst die Ruchlosigkeit eines Catilina ihre Stelle finden konnte. Er hat damit zugleich das für eine bestimmte Gelegenheit gedichtete Lied allgemeingiltig gemacht.

481[r]

[ἐ]ξερύσας τινὰ μοῖραν ἑῆς πολυειδέος ἀλκ[ῆς].
κεῖνος δὴ νέος ἐστὶν ἐμὸς πατρώϊος Ἑρμῆς.
τῷ μάλα πόλλ' ἐπέτελλε καμεῖν περικαλλέα κ[όσμον],
δῶκε δὲ οἱ ῥάβδον χρυσέην διακοσμήτειραν,
πάσης εὐέργοιο νοήμονα μητέρα τέχνης.
σὺν τῇ ἔβη Διὸς υἱὸς ἑ[οῦ] γενετῆρος ἐφετμὴν
πᾶσαν ἵνα κρήνειεν, ὁ δ' ἥμενος ἐν περιωπῇ
τέρπετο κυδαλίμου θηεύμενος υἱέος ἔργα.
αὐτὰρ ὁ θεσπεσίην φορέων τετράζυγα μορφὴν

V. 1. Wiewohl die Erwähnung der Kräfte an Philo, die Betonung der Emanation an die Gnosis erinnern könnte, wird es besser sein, an aegyptische priesterliche Formeln und Vorstellungen zu denken. Von dem Gott Tum heisst es „dein Auswurf ward (wörtlich: du hast dich ausgeworfen, ausgegossen) zum Gotte Schu und dein Ausguss (Erguss) zur Göttin Tafnut"; von Tauth (Thot?) wird gesagt „Tauth, du hast Schu aus deinem Munde ausgeworfen", und der göttliche König ist ein Auswurf des Schu (vgl. Brugsch *Religion d. Aeg.* 427, 429). Vgl. hiermit den alten Schöpfungsmythos bei Wiedemann *Der Urquell* VIII 65. Das Ausfliessen und Austräufeln, also die Emanation, einer Gottheit aus der andern ist altaegyptische Vorstellung. Mit dem Verschluss vgl. Nonnos II 252. 3. Vgl. z. B. *Il.* 4, 229 τῷ μάλα πόλλ' ἐπέτελλε παρισχέμεν. 5. Vgl. Nonnos III 127; vgl. ferner Hom. *hymn. Merc.* 529 ῥάβδον χρυσείην ... πάντας ἐπικραίνουσα θεοὺς ἐπέων τε καὶ ἔργων. Die Erfindung kann also alt sein; doch wirken auf den Dichter sicher jüngere Zaubervorstellungen mit ein. Man erinnere sich daran, dass bei Artapanos Moses, der mit Hermes, d. h. Thot, identificirt wird, durch den Zauberstab alle Wunder, so die alljährlich wiederkehrende Nilschwellung, bewirkt (vgl. den Hymnos auf den Sonnengott bei Erman 362). Zur Erinnerung an ihn werde ein Stab in allen aegyptischen Tempeln, besonders den Tempeln der Erdgöttin Isis, aufbewahrt, weil die Erde auf die Berührung mit dem Stabe alle Wunder hervorgehen lasse (Eusebios *praep. ev.* IX 435 d). Vgl. auch Macrobius *Sat.* I 19, 16 ff. 6. 7. Vgl. z. B. *Il.* 2, 37 σὺν τῷ ἔβη (vom σκῆπτρον) — *Il.* 5, 508 τοῦ δ'ἐκραίαινεν ἐφετμάς — *Il.* 23, 451 ἧστο γὰρ ἐκτὸς ἀγῶνος ὑπέρτατος ἐν περιωπῇ — *Il.* 5, 771 ἥμενος ἐν σκοπιῇ. 8. Vgl. z. B. Apollon. II 808 θηεύμενοι ἱλάξονται an derselben Versstelle. 9. τετράζυγα bezieht B. Keil auf die vier Elemente, und hierfür würden Nonnos 12, 169 τερπωλὴν ὀπάσειας ὅλῳ τετράζυγι κόσμῳ und Philo περὶ φυγάδων 562, 23 sprechen ἐνδύεται δὲ ὁ μὲν πρεσβύτατος τοῦ ὄντος λόγος ὡς ἐσθῆτα τὸν κόσμον. γῆν γὰρ καὶ ὕδωρ καὶ τὰ ἐκ τούτων ἐπαμπίσχεται, ἡ δ'ἐπὶ μέρους ψυχὴ τὸ σῶμα. Doch wirkt zugleich wohl auch eine aegyptische Vorstellung mit. Ueber die Bilder des Thot als Sonnengott vgl. Macrobius *Sat.* I 19, 10.

ὀφθαλμοὺ[ς κάμ]μυσε . . . . . . ομένης ὑπὲρ αἴγλης
. . . . ς εἰπέ τε μῦθον.
„[Κέκλυτε . . . . αἰ]θέρος . . . . . . αὐτὸς
[λη]γέμεναι προτέρης ἔριδος στοιχε[ῖα κελεύει].
[δαι]μονίῃ πείθεσθε διακρίνεσθέ (τ') [ἐφετμῇ].
[λ]ωϊτέρη δέ τις ὔμμι συνήλυσι[ς ἔσσετ' ἔπειτα].
τεύξω γὰρ φιλότητα καὶ ἵμερον [ἀμφὶς ἐοῦσιν]
ὔ(μμι) μετ' ἀλλήλοισιν ἀρειοτέρῃ ἐ[πὶ μοίρῃ]."
῞Ως εἰπὼν χρυσέῃ ῥάβδῳ θίγεν . . . .
εὐκήλῳ δὲ τάχιστα κατείχε[το πάντα γαλήνῃ]
παυσάμενα στοιχεῖα πολυσ[χιδέων καταμιγμῶν],
ἔστη δ' εὐθὺς ἕκαστον ὀφειλ[ομένῳ ἐνὶ χώρῳ],
μαρμαρυγὴν . . . .
δηναίης [δὲ διχοστασίης λάθετ' ἀρθμηθέντα].
Αὐτὰρ ὁ παγγενέτα[ο θεοῦ] . . . .
πρῶτα μὲν αἰγλήεν[τα] . . . . [αἰθέρα] . . . . . .
ἀρρήτῳ στροφάλιγγ[ι] π[α]λιν[δ]ί[νητον ἀνάγκην]

V. 10. Die Buchstabenreste weisen auf [κατ]άμυσε σκ[εδαζ]όμενης, also wohl auf κάμμυσε (so Kaibel) und κεδαζομένης. Vgl. Philon von Byblos bei Eusebios *praep. ev.* I 41 *c* über Thot καί φησιν ὁ Ἐπήεις ἀλληγορῶν (ὁ ὀνομασθεὶς παρ' αὐτοῖς μέγιστος ἱεροφάντης καὶ ἱερογραμματεύς, ὃν μετέφρασεν Ἄρειος Ἡρακλεοπολίτης) κατὰ λέξιν οὕτως· τὸ πρῶτον ὂν θειότατον ὄφις ἐστὶν ἱέρακος ἔχων μορφὴν ἄγαν ἐπίχαρις· ὃς εἰ ἀναβλέψειε, φωτὸς τὸ πᾶν ἐπλήρου ἐν τῇ πρωτογόνῳ χώρᾳ αὐτοῦ, εἰ δὲ καμμύσειε, σκότος ἐγίνετο. Es ist das bekannte Bild der geflügelten Sonnenscheibe. Vgl. auch den Hymnos auf den ungenannten Sonnengott Erman 362 „ich bin der, der, wenn er die Augen öffnet, so wird es hell, und wenn er die Augen schliesst, so wird es dunkel". 13. Vgl. *Il.* 1, 210; 319; 21, 359 λῆγ' ἔριδος. 14. δαιμονίῃ B. Keil; da der Raum etwas knapp ist, wäre auch αἰωνίῃ denkbar (zur Messung vgl. Theokrit 17, 101). — Für τ' scheint δ' geschrieben. 15. Vgl. *Od.* 1, 376 εἰ δ' ὑμῖν δοκέει τόδε λωΐτερον. 16. Vgl. *Od.* 24, 475 ἢ προτέρω πόλεμόν τε κακὸν καὶ φύλοπιν αἰνὴν τεύξεις ἢ φιλότητα μετ' ἀμφοτέροισι τίθησθα. 17. υμεταλληλοισιν und αρειοτερη[1] Pap. (vgl. 480r fr. IV 4. *Iota mutum* ist sonst nicht geschrieben). 19. Vgl. Apollon IV 1249 εὐκήλῳ δὲ κατείχετο πάντα γαλήνῃ. 22. Vgl. zu V. 10 αἴγλης. 24. Vgl. Claudian Ep. 6, 11 Koch ἵλαθι παγγενέταο θεοῦ πρεσβήιον ὄμμα. 26. Vgl. Nonnos II 265 αἰθέρος ὀχλίζοντα παλινδίνητον ἀνάγκην; Claudian Ep. 6, 2 ἐμβεβαὼς κόσμοιο παλινδίνητον ἀνάγκην; Anthol. IX 505, 14 ἀστρῴην ἐδίδαξα παλινδίνητον ἀνάγκην. Voraus ging also in V. 25 ein Participium. Vgl. ferner Arat. 43 μειοτέρῃ γὰρ πᾶσα περιστρέφεται στροφάλιγγι (Nonnos II 467). Erst durch diese schnelle Bewegung des Aethers bildet sich die Form des Himmels.

οὐρανὸν ἐσφαίρωσε κατεστραφ . . . .
ἑπτὰ δέ μιν ζώναις διεκόσ[μεεν, ἑπτὰ δ' ἐπῆσαν]
ἄστρων ἡγεμονῆες, ἄλη ὧν [τείρεα δινεῖ],
ἄλλου νέρ[τ]ερος ἄλλος, ἐπήτρ[ιμοι ἠλάσκοντες].
πάντοθι δ' αἶθον ὁμοῦ περὶ χ . . . .
μέσσην γαῖαν ἔπ[η]ξ[εν] ἀκι[νήτοις ἐνὶ δεσμοῖς],
ἐς δ' αἴθωνα νότ[ον] κρυμώ[δεά τ' ἄρκτον ἔτεινε]
λοξὸν ἀκινήτοιο [κ]αὶ ἡ[σύχου ἄξονος οἶμον].
καὶ πόντου κελάδοντος . . . .
μαινομένην, ἀχάλινον, ἀν . . . .
ἀλλὰ μέσαις ἕνα κόλπον ἀολ[λ . . . .
μακραῖς ἠιόνεσσι χάραξε δ . . . .
ἡ δὲ πολυπλάγκτων π . . . .
νήχεται ἠπείροιο κασιγνήτης ε . . . .
ἄξονα δὲ σφίγγουσι δύω πόλοι [ἀμφοτέρωθεν].
. . . . καίπερ . . . .
. . . . η παρακέκλιται . . . .
. . . . χθαμαλ[ή]ν ἐ[π] . . . . . .
. . . . ον θινώδε . . . .
. . . . θον ὅλην . . . .

V. 29. ἄλη und ἀλῶ sind bei den Grammatikern regelmässig durch πλάνη und πλανῶ erklärt. Vgl. Lukrez V 1210 *vario motu quae candida sidera verset.* Sachlich vgl. den Hymnos auf den unbekannten Sonnengott Erman 362 „ich bin der, der den Himmel schuf und das Geheimniss seines Horizonts, und ich habe die Seelen der Götter darein gesetzt". 30. ἐπήτρ[ιμοι] : ρ ist unsicher, doch ε (ἐπήτεες) ausgeschlossen. Vgl. an derselben Versstelle Apollon. I 30 ἑξείης στιχόωσιν ἐπήτριμοι sowie IV 1455; *Il.* 18, 211 und 552. Vgl. in dem von Theon erhaltenen Fragment des Alexander von Ephesos über die Sphaeren (Meineke *Anal. Alex.* 372) V. 1 ὑψοῦ δ' ἄλλοθεν ἄλλος ὑπέρτατον ἔλλαχε κύκλον. 31. Die übrigen Sterne beginnen ebenfalls zu leuchten. Hiermit wird die Schilderung des Himmels kurz abgeschlossen. 33. Vgl. 481v 15. 35—40. Da das Meer mit der Erde den Mittelpunkt bildet, wird seine Bildung zuerst beschrieben (Okeanos und Mittelmeer), ehe die Befestigung der Erde durch den ἄξων (V. 32) noch einmal erwähnt wird. 40. Γῆ wird hier zur Schwester der Θάλασσα. 41. Vgl. Arat 24 καί μιν πειραίνουσι δύω πόλοι ἀμφοτέρωθεν 43—46. Vielleicht Beschreibung der Ufer eines Stromes (?), vgl. Apollon. IV 1239 ἠερίη δ' ἄμμος παρακέκλιται (vgl. II 734). Der erste Theil der Schöpfungsgeschichte ist damit abgeschlossen. Nach dem Format ist wahrscheinlich, dass nur wenige Zeilen verloren sind.

481v

[οὔπω] κύκλος ἔην Ὑπερίονος οὐδὲ καὶ αὐτὴ
[εἰλι]π(ό)δων (ἐτίνασσε) βοῶν εὔληρα Σελήνη,
[νὺ]ξ δὲ διηνεκέως ἄτερ ἤματος ἔρρεε μούνη
ἄστρων λεπταλέῃσιν ὑπὸ στίλβουσα βολῇσι.
τὰ φρονέων πολιοῖο δι' ἠέρος ἔστιχεν Ἑρμῆς
οὐκ οἶος, σὺν τῷ (γ)ε Λόγος κίεν ἀγλαὸς υἱὸς
λαιψηραῖς πτερύγεσσι κεκασμένος, αἰὲν ἀληθής,
ἁγνὴν ἀτρεκέεσσιν ἔχων ἐπὶ χείλεσι πειθώ,
πατρῴου καθαροῖο νοήματος ἄγγελος ὠκύς.
σὺν τῷ ἔβη γαῖάνδε με[τ . . . . Ἑρμῆς]
παπτ[αίνων] . . . .

V. 1. Gesagt muss vorher sein, dass Hermes erwägt, dass zu dem κόσμος auch belebte Wesen gehören, und dass er sie zu schaffen beschliesst, bevor er sich in die Sonne verwandelt. Denn nur, wenn der Dichter dies später erzählen will, kann ich es verstehen, dass hier das Fehlen der Sonne ausdrücklich hervorgehoben wird, während doch im Folgenden auf ihre künftigen Wirkungen schon ausdrücklich Bezug genommen wird. Zu vergleichen ist wieder Macrobius *Sat.* I. 19, 7—9 und 17,5. Im Ausdruck ähnlich ist Ovid. *Met.* 1,10 *nullus adhuc mundo praebebat lumina Titan, nec nova crescendo reparabat cornua Phoebe.* 2. .... πεδων ευρηρα (λ von derselben Hand) βοων ευληρα σεληνη Pap. Vgl. *Il.* 23, 481 ἔχων εὔληρα, Quintus Smyrnaeus IV 508 εὔληρα λάβον, IX 156 τινάσσων εὔληρα (vgl. Apollon. I 753 τινάσσων ἡνία) 4. Vgl. Apollon. I 607 ἅμ' ἠελίοιο βολαῖς, II 943 und öfter. 5. Vgl. Apollon. III 275 τόφρα δ' Ἔρως πολιοῖο δι' ἠέρος ἷξεν ἄφαντος. Es ist echt alexandrinisch, dass die entlehnten Worte hier in anderem Sinne (wie bei Ovid *Met.* 1, 17 *lucis egens aër*) verwendet werden. 6. συν τωδε Pap. Vgl. *Od.* 15, 100 οὐκ οἶος ἅμα τῷ γ' Ἑλένη κίε (vgl. *Il.* 3, 143; *Od.* 1, 331; 18, 207; 19, 601; *Il.* 2,745; 822; 24, 573; *Od.* 2, 11). Es ist wahrscheinlich, dass Λόγος sich später in den Mond verwandelt, der ja im Aegyptischen männlich ist. Genau so gelten Isis und Osiris in der Zeit des Hekataios als Sonne und Mond und zugleich als die schöpferischen Gottheiten (Diodor I 11). Die Voraussetzung ist freilich, dass Logos schon früher als selbständiges göttliches Wesen empfunden ist. 7. Vgl. an derselben Versstelle *Il.* 4, 339 καὶ σὺ κακοῖσι δόλοισι κεκασμένε; *Od.* 4, 725; 815; 24, 509; Apollon. II 816 u. s. w. — Logos, der hier für den aegyptischen Thot eintritt, ist wie dieser geflügelt; auch αἰὲν ἀληθής ist nicht müssig; „Thot, welcher ruht auf der Wahrheit" sagt eine Inschrift von Dendera (Brugsch *Religion d. Aeg.* 51), und Plato erklärt die Doppelgestalt des Pan, den er gleich λόγος setzt, daraus, dass der λόγος sowohl ἀληθής als ψευδής sein kann; so ist er schön und hässlich, beides zugleich (*Kratylos* 408 c). 9. Vgl. *Od.* 16, 468 ἄγγελος ὠκύς im Versschluss.

χῶρον [εὔκρη]τον διζήμενος, ἔνθα πολίσσῃ
ἄστυ . . . . εστον, ὅ κεν πεπολισμένον εἴη
ἄξιο[ν] . . . . ην εὐφεγγέα δέχθαι.
Ἀλλ' [οὐ] . . . . ἐπὶ κρυμώδεας ἄρκτους
πα . . . . μοίραι(ς) χθονὸς οὕνεκα κείναις
. . . . ε βαθὺς περιπέπταται ἀήρ
. . . . [βα]ρυνόμενος νιφάδεσσι,
. . . . [οὔλ]η δ' ἐπενήνοθε πάχνη
. . . . [θν]ητὸν δέμας· οὐδέ κεν αὖθι
. . . . γαίης
. . . .
. . . . θε . . . αλυη
. . . . λισ . . . λαων
. . . . φυ . . . . α
. . . . επται ἄσκιος ἀήρ
. . . . δύω κατὰ κόσμον ἔασι
. . . . [κ]αὶ ἀκρήτοιο θερείης
. . . . αἰθομένῳ πυρὶ γ[εί]των
. . . . σα πολυσπε[ρέων γένος] ἀνδρῶν
. . . . κλητι . . . γένοντο
. . . . [κ]αὶ ἄστεα [χ]ωρηθεῖσαι
. . . . [ὠ]κ[ε]ανοῖο
. . . . νομιησιν [ἔ]δοσκεν

V. 12. Vgl. Apollon. IV 1472 ἄστυ πολίσσας im Versschluss. Es handelt sich nicht um einen Vergleich. Dass Hermes, bezw. Thot, vor Erschaffung der Menschen gleich eine Stadt für sie gründet, ist ein eigenthümlicher, auch im Aegyptischen kaum nachweisbarer Gedanke; ein Grieche scheint die Tradition, nach welcher der Weltbildner, Thot oder Osiris, auch eine Stadt gegründet hat, nach seinen Begriffen von der πόλις ausgestaltet und mit der Schöpfungssage verbunden zu haben, um das Alter der aegyptischen Cultur hervorzuheben. 15. Sinn: aber nicht nach Norden wendete er sich. 16. μοιραι Pap. 17. Vgl. *Od.* 6, 45 ἀλλὰ μάλ' αἴγλη πέπταται ἀνέφελος, *Il.* 17, 371 πέπτατο δ' αὐγὴ ἠελίοιο. 19. Vgl. *Il.* 10, 134 οὔλη δ' ἐπενήνοθε λάχνη. Die Benutzung des bekannten Verses soll in dem Hörer den Gedanken erwecken, dass Schnee und Reif wie ein dichtes Gewand die Erde bedecken. 20. Wohl Uebergang zu der zweiten unbewohnbaren Zone; aber auch im Süden hätte er nicht den geeigneten Platz gefunden. 26. Ueber επται scheinen einige Buchstaben als Correctur zugefügt; vielleicht πέπταται ἄσκιος ἀήρ, vgl. V. 17 und Anm. 30. Vgl. *Il.* 2, 804 πολυσπερέων ἀνθρώπων und *Od.* 11, 365.

. . . . οι τῶν δέ γε [μ]έσσος
. . . . [λεχ]ωϊὰς Ὠγυγίη χ[οῦ]ν
. . . . ομαι οι ποτ . . . . .
. . . . τὸ δὲ κλέος οὐδεπ . . θ. ν
. . . . ἀντιπέρηθεν ὀρούσας
. . . . [ν]υκτὶ δ'ενηεν . π . θοι
. . . . θεον . . . αι . . . .
. . . . σανοτ . . . .
. . . . ουσιν . . . .
. . . . ης διζημ . . . .

Da unser Lied seiner Ueberlieferung nach von demselben Dichter oder doch aus derselben Zeit wie das erste herrührt, so bietet sich die spätgriechische mystische Literatur natürlich zunächst zum Vergleich. A. Dieterich hat in seinem verdienstvollen Buche *Abraxas* einen späten Mythos von der Weltschöpfung mitgetheilt,[1] in welchem Hermes zwar nicht als der erste oder der zweite Gott, wohl aber als derjenige betrachtet wird, „der das All umfasst, der das Licht und den Strahl der Sonne erscheinen lässt und der anderen Sterne hehre Gestalten aufgestellt hat, der mit dem göttlichen Lichte die Welt und in ihr alles geschaffen hat".[2] Er, der Hermes, δι' οὗ τὰ πάντα ἑρμηνεύεται . . . . δι' οὗ οἰκονομήθη τὸ πᾶν, wird ausdrücklich als der Νοῦς bezeichnet.[3] Mit Recht hebt Dieterich die enge Verbindung dieser Anschauungen mit der Vorstellung und der Literatur vom Ἑρμῆς τρισμέγιστος hervor. Auch unser Dichter könnte von ihr beeinflusst scheinen. Er erzählt, dass seine Ahnen den Hermes besonders verehrt

V. 39. ἀντιπέρηθεν vgl. Apollon. II 1030, I 977; an derselben Versstelle II 1174.

[1] Ich verdanke die erste Erinnerung an diesen Mythos der Güte des Herrn Vicar Ad. Jacoby in Strassburg.

[2] S. 66; vgl. S. 4; vgl. ferner den S. 64 mitgetheilten Hymnus auf den Ἑρμῆς κοσμοκράτωρ.

[3] Vgl. Macrobius *Sat.* I 17, 5 Ἑρμῆς ἀπὸ τοῦ ἑρμηνεύειν, 19, 9 *nam quia mentis potentem Mercurium credimus appellatumque ita intellegimus* ἀπὸ τοῦ ἑρμηνεύειν, *et sol mundi mens est e. q. s.* Es ist mir nicht unwichtig, dass Brugsch *Aegyptologie* S. 328 erwiesen hat, dass Macrobius in diesem Abschnitt eine vorzügliche aegyptische Quelle, jedenfalls die Schrift eines sehr wohl unterrichteten Priesters, benutzt hat.

haben,[1] d. h. doch wohl Priester des Hermes oder, da dieser allen Priestern gemeinsam ist, Priester waren, und gibt sich damit selbst als προφήτης des Gottes ebensowohl in dem Sinn, den alexandrinische Dichter, als in dem, welchen die Cultsprache damit zu verbinden pflegte. So berührt sich in dem Mythos, den er bietet, denn auch manches mit den Hermetischen Schriften. Man erinnere sich, dass Hermes der Νοῦς ist, und vergleiche nun mit den Angaben unseres Dichters über Zeus, Hermes und den Logos Stellen des *Poimandres,* wie p. 3, 12 (Parthey) τὸ φῶς ἐκεῖνο, ἔφη, ἐγώ εἰμι, Νοῦς, ὁ σὸς θεός, ὁ πρὸ φύσεως ὑγρᾶς τῆς ἐκ σκότους φανείσης· ὁ δὲ ἐκ Νοὸς φωτεινὸς Λόγος υἱὸς θεοῦ, oder 4, 17 ὁ δὲ Νοῦς ὁ θεὸς ἀρρενόθηλυς ὤν, ζωὴ καὶ φῶς ὑπάρχων ἀπεκύησε [(λόγῳ)] ἕτερον Νοῦν δημιουργόν, ὃς θεὸς τοῦ πυρὸς καὶ πνεύματος ὢν ἐδημιούργησε διοικητάς τινας ἑπτὰ ἐν κύκλῳ περιέχοντας τὸν αἰσθητὸν κόσμον. καὶ ἡ διοίκησις αὐτῶν εἱμαρμένη καλεῖται. ἐπήδησεν εὐθὺς ἐκ τῶν κατωφερῶν στοιχείων ὁ τοῦ θεοῦ Λόγος εἰς τὸ καθαρὸν τῆς φύσεως δημιούργημα καὶ ἡνώθη τῷ δημιουργῷ Νῷ· ὁμοούσιος γὰρ ἦν . . . . . . ὁ δὲ δημιουργὸς Νοῦς σὺν τῷ Λόγῳ, ὁ περιέχων τοὺς κόσμους καὶ δινῶν ῥοίζῳ, ἔστρεψε τὰ ἑαυτοῦ δημιουργήματα καὶ εἴασε στρέφεσθαι ἀπ' ἀρχῆς ἀορίστου εἰς ἀπέραντον τέλος. Das zeigt deutlich, in welchem Gedankenkreise unser Dichter lebte.

Gewisse Anklänge zeigen auch andere, ausführlichere Schilderungen der Schöpfung, wie z. B. *Poimandres* 31, 6 ἦν γὰρ σκότος ἄπειρον ἐν ἀβύσσῳ καὶ ὕδωρ καὶ πνεῦμα λεπτὸν νοερόν, δυνάμει θείᾳ ὄντα ἐν χάει. ἀνείθη δὴ φῶς ἅγιον, καὶ ἐπάγη ὑπ' ἄμμῳ ἐξ ὑγρᾶς οὐσίας στοιχεῖα, καὶ θεοὶ πάντες καταδιαιροῦσι φύσεως ἐνσπόρου. ἀδιορίστων δὲ ὄντων ἁπάντων καὶ ἀκατασκευάστων ἀποδιωρίσθη τὰ ἐλαφρὰ εἰς ὕψος καὶ τὰ βαρέα ἐθεμελιώθη ὑφ' ὑγρᾷ ἄμμῳ, πυρὶ τῶν ὅλων διορισθέντων καὶ ἀνακρεμασθέντων πνεύματι ὀχεῖσθαι. καὶ ὤφθη ὁ οὐρανὸς ἐν κύκλοις ἑπτά, καὶ θεοὶ ταῖς ἐνάστροις ἰδέαις ὀπτανόμενοι σὺν τοῖς αὐτῶν σημείοις ἅπασι· καὶ διηριθμήθη τὰ ἄστρα σὺν τοῖς ἐν αὐτοῖς θεοῖς·

---

[1] 481r 2 κεῖνος δὴ νέος ἐστὶν ἐμὸς πατρώϊος Ἑρμῆς; vgl. über die Bedeutung Lobeck *Aglaophamus* S. 1333 und Schoemann *Opusc. Acad.* I. 323.

καὶ περιειλίχθη τὸ περικύκλιον ἀέρι κυκλίῳ δρομήματι, πνεύματι θείῳ ὀχούμενον.[1]

Allein dieser Vergleich, der sich noch weiter ausspinnen liesse, passt im Grunde nicht; unser Dichter weicht, wie schon die kurzen Proben zeigen, weit ab von dem Orakelton dieser religionsmischenden Mystik; er will ein Werk bieten, das der grossen Literatur angehören soll. Dass er den mächtigen Stoff nicht selbst in sie eingeführt hat, ist von vornherein anzunehmen, wird durch Ovids Metamorphosen erwiesen und wird sich uns bei einer Prüfung der contaminirten Stellen des neuen Gedichtes bestätigen. Doch bevor ich hierauf eingehe, sei es gestattet, den Schluss unseres Mythos eingehender als dies in Anmerkungen möglich gewesen wäre, zu erklären.

Da Hermes für die Erschaffung des Menschen einen χῶρος εὔκρητος sucht, so werden wir annehmen dürfen, dass der Dichter, der die aegyptische Tradition so gern zu Grunde legt, diesen Theil der Schöpfung nach Aegypten verlegt und die Aegypter als die ersten Menschen bezeichnet hat. Diese Auffassung giebt (nach Hekataios) bekanntlich Diodor I 10 wieder φασὶ τοίνυν Αἰγύπτιοι κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς τῶν ὅλων γένεσιν πρώτους ἀνθρώπους γενέσθαι κατὰ τὴν Αἴγυπτον διά τε τὴν εὐκρασίαν τῆς χώρας καὶ διὰ τὴν φύσιν τοῦ Νείλου. τοῦτον γὰρ πολύγονον ὄντα καὶ τὰς τροφὰς αὐτοφυεῖς παρεχόμενον ῥᾳδίως ἐκτρέφειν τὰ ζῳογονηθέντα. Eine Fülle von weiteren Vertretern dieser Ansicht nennt das Scholion zu Apollonios IV 262; ich hebe besonders heraus Ἵππυς δὲ τοὺς Αἰγυπτίους πρώτους στοχάσασθαι τῆς τοῦ ἀέρος κράσεως καὶ γονιμώτατον

---

[1] Nach Inhalt und Ton ist es lehrreich, hiermit die Uebertragung stoischer Gedanken in eine römische Theologie bei M. Messalla (Consul 53 v. Chr.) zu vergleichen (Macrob. *Sat.* I 9, 14): *de Iano ita incipit: qui cuncta fingit eademque regit, aquae terraeque vim ac naturam gravem atque pronam in profundum dilabentem, ignis atque animae levem in immensum sublime fugientem copulavit circumdato caelo; quae vis caeli maxima duas vis dispares copulavit.* Es wäre eine dankenswerthe Arbeit, die verschiedenen Fragmente dieser zu Caesars Zeit blühenden Literatur zusammenzustellen und auf ihre Tendenz zu untersuchen.

εἶναι τὸ τοῦ Νείλου ὕδωρ.[1] Nun sagt Stephanos von Byzanz (*s. v.* Αἴγυπτος) ἀλλὰ καὶ Ὠγυγία ἐκαλεῖτο. Dadurch erklärt sich 481^{v} 36; zu den Wörtern τῶν δέ γε μέσσος bietet Dionysios Periegetes die Erklärung, wenn er nach der Schilderung der beiden Grenzgebirge Aegyptens V. 246 sagt τῶν μέσα καλλιρόοιο κατέρχεται ὕδατα Νείλου. Die ganze Stelle ist danach etwa zu ergänzen τῶν δέ γε [μ]έσσος [Νεῖλος, ζῳογόνον δὲ λεχ]ωϊὰς Ὠγυγίη χ[οῦ]ν [δέκτο]. Der Nil ist der Vater, Aegyptens Erde die Mutter des Menschengeschlechtes.[2] Ein wichtiger Zug dieser Kosmogonie ist damit wiedergewonnen, ihr Alter näher bestimmbar.

Jeder Leser hat zunächst wohl daran Anstoss genommen, dass in unserem Gedicht Sonne und Mond erst nach der Erschaffung des Menschengeschlechtes zu leuchten beginnen, weil die Götter, die in ihnen später wohnen, bei dieser Schöpfung noch selbst eingreifen. In den altaegyptischen Mythen kann wenigstens ich diesen Zug nicht nachweisen, wohl aber erwähnt ihn schon Apollonios von Rhodos, dessen einer Abschnitt erst jetzt endlich seine Erklärung empfängt (IV 259—271):

ἔστιν γὰρ πλόος ἄλλος, ὃν ἀθανάτων ἱερῆες
πέφραδον, οἳ Θήβης Τριτωνίδος ἐκγεγάασιν.
οὔπω τείρεα πάντα, τά τ' οὐρανῷ εἱλίσσονται,
οὐ δέ τί πω Δαναῶν ἱερὸν γένος ἦεν ἀκοῦσαι
πευθομένοις · οἶοι δ' ἔσαν Ἀρκάδες Ἀπιδανῆες,
Ἀρκάδες, οἳ καὶ πρόσθε σεληναίης ὑδέονται
ζώειν, φηγὸν ἔδοντες ἐν οὔρεσιν · οὐ δὲ Πελασγὶς
χθὼν τότε κυδαλίμοισιν ἀνάσσετο Δευκαλίδῃσιν,
ἦμος ὅτ' Ἠερίη πολυλήιος ἐκλήιστο,

---

[1] Vgl. Wilamowitz *Hermes* XIX 447; auch die vorhergehenden Sätze καὶ Νικάνωρ δὲ (ἀρχαιοτάτους Αἰγυπτίους εἶναί φησιν) λέγων ἐν Αἰγύπτῳ πρῶτον κτισθῆναι πόλιν Θήβας, καὶ αὐτὸς συμφωνεῖ τῷ Ἀρχεμάχῳ ἐν ταῖς Μετονομασίαις. δοκεῖ δὲ πρῶτον Θήβην κατ' Αἴγυπτον κτισθῆναι, ὥς φησι Ξεναγόρας ἐν α' χρόνων haben für das Folgende Wichtigkeit.

[2] Vgl. Horapollon I 25 ἄπλαστον δὲ ἄνθρωπον γράφοντες βάτραχον ζῳογραφοῦσιν, ἐπειδὴ ἡ τούτου γένεσις ἐκ τῆς τοῦ ποταμοῦ ἰλύος ἀποτελεῖται. Eine Fülle weiterer Parallelen bietet Plutarch.

μήτηρ Αἴγυπτος προτερηγενέων αἰζηῶν,
καὶ ποταμὸς Τρίτων εὐρύρροος, ᾧ ὕπο πᾶσα
ἄρδεται Ἠερίη· Διόθεν δέ μιν οὔποτε δεύει
ὄμβρος· ἅλις προχοῇσι δ' ἀνασταχύουσιν ἄρουραι.

Der Vergleich mit den Ἀρκάδες Προσέληνοι zeigt, dass auch Apollonios meint, die Aegypter seien vor Sonne und Mond entstanden.[1] Wenn er hier die Barbarei der Arkader und die uralte Cultur der Aegypter betont, so müssen wir uns erinnern, dass ja der Sonnengott Thot zugleich die Gesetze giebt, also die πόλις gründet, und das Fruchtland vermisst. Er wird auch in unserem Gedicht, in welchem der überredende Logos ihn bei der Schöpfung der Menschen begleitet, sofort Recht und Frömmigkeit unter den ersten Menschen begründet haben. Beide, Apollonios und unser Autor, gehen auf dieselben Vorstellungen zurück.[2]

Dieser aegyptisch-griechische Mythos verbindet sich hier mit der rein-griechischen Lehre von den Zonen, und so breit scheinen die Ausführungen über die beiden unbewohnbaren Theile der Erde, dass wenigstens ich in ihnen schon eine gewisse Polemik zu empfinden meinte, ehe ich noch die Parallelstellen kannte. Die klarste findet sich bei Justin II 1, 5: *Scytharum gens antiquissima semper habita, quam-*

[1] Vgl. den Naassener-Hymnos bei Hippolyt V 1 εἴτε προσεληναῖον Ἀρκαδία Πελασγόν . . . . . . Αἰγυπτίων δὲ Νεῖλος ἰλὺν ἐπιλιπαίνων μέχρι σήμερον ζῳογονῶν, φησίν, ὑγρᾷ σαρκούμενα θερμόθητι ζῳὰ σώματα ἀναδίδωσιν. Auf ein Lied scheint auch Clemens *Protr.* I 86 zu deuten εἴτ' οὖν ἀρχαίους τοὺς Φρύγας διδάσκουσιν αἶγες μυθικαί· εἴτε αὖ τοὺς Ἀρκάδας οἱ προσελήνους ἀναγράφοντες ποιηταί, εἴτε μὴν αὖ τοὺς Αἰγυπτίους οἱ καὶ πρώτην ταύτην ἀναφῦναι τὴν γῆν θεούς τε καὶ ἀνθρώπους ὀνειρώσσοντες. Dieselbe Verbindung bot Pseudo-Hippys. vgl. Stephanos von Byzanz Ἀρκαδία. Wilamowitz *Hermes* XIX 447.'

[2] Da ich hier und im Folgenden auf die Wechselwirkungen aegyptischer und griechischer Vorstellungen hinzuweisen habe, sei beiläufig bemerkt, dass der beiden gleich gerecht werdenden Preis der Könige in dem ersten Hymnos des Kallimachos V. 87. 88 ἑσπέριος κεῖνός γε τελεῖ τά κεν ἦρι νοήσῃ, ἑσπέριος τὰ μέγιστα, τὰ μείονα δ' εὖτε νοήσῃ auffällig höfischen Formeln des neuen Reiches entspricht: „du gleichst dem Rê (Zeus) in allem, was du thust; alles was dein Herz will, geschieht. Wenn du nachts dir etwas gewünscht hast, so ist es bei Tagesanbruch schnell geschehen“ (Erman S. 109).

quam inter Scythas et Aegyptios diu contentio de generis vetustate fuerit Aegyptiis praedicantibus initio rerum, cum aliae terrae nimio fervore solis arderent, aliae rigerent frigoris immanitate, ita ut non modo primae generare homines, sed ne advenas quidem recipere ac tueri possent,[1] *priusquam adversus calorem vel frigus velamenta corporis invenirentur vel locorum vitia quaesitis arte remediis mollirentur, Aegyptum ita temperatam semper fuisse, ut neque hiberna frigora nec aestivi solis ardores incolas eius premerent, solum ita fecundum, ut alimentorum in usum hominum nulla terra feracior fuerit. iure igitur ibi primum homines natos videri debere, ubi educari facillime possent.*[2] Die zweite Parallele bietet Diodor III 2 Αἰθίοπας τοίνυν ἱστοροῦσι πρώτους ἀνθρώπων ἁπάντων γεγονέναι, καὶ τὰς ἀποδείξεις τούτων ἐμφανεῖς εἶναί φασιν. ὅτι μὲν γὰρ οὐκ ἐπήλυδες ἐλθόντες, ἀλλ' ἐγγενεῖς ὄντες τῆς χώρας δικαίως αὐτόχθονες ὀνομάζονται, σχεδὸν παρὰ πᾶσι συμφωνεῖσθαι· ὅτι δὲ τοὺς ὑπὸ τὴν μεσημβρίαν οἰκοῦντας πιθανόν ἐστι πρώτους ὑπὸ τῆς γῆς ἐζῳογονῆσθαι, προφανὲς ὑπάρχειν ἅπασι· τῆς γὰρ περὶ τὸν ἥλιον θερμασίας ἀναξηραινούσης τὴν γῆν ὑγρὰν οὖσαν ἔτι κατὰ τὴν τῶν ὅλων γένεσιν καὶ ζῳογονούσης, εἰκὸς εἶναι τὸν ἐγγυτάτω τόπον ὄντα τοῦ ἡλίου πρῶτον ἐνεγκεῖν φύσεις ἐμψύχους.[3]

---

[1] Vgl. 481v 20 θνητὸν δέμας.

[2] Die folgenden Ausführungen der Scythen wie die der Aethiopen bei Diodor zeigen in reizender Klarheit, wie derartige Behauptungen wie „die Aegypter sagen" bei den griechischen Historikern noch oft (z. B. auch bei Diodor I 10, 4) zu beurtheilen sind, aber sie zeigen auch weiter, wie lebhaft sich die stoische Philosophie schon zu dieser Zeit mit der aegyptischen Lehre beschäftigte. Natürlich hat der Lobredner der Scythen den Autor Diodors vor Augen, das zeigt Justin II 1, 14 ff. verglichen mit Diodor I 10, 4; rhetorische Spielerei ist Diodor III 2 aber nach denselben Quellen und sicher nicht von Diodor selbst.

[3] Das Folgende zeigt noch deutlicher, wie dies alles auf willkürlicher Umkehrung aegyptisch-hellenistischer Theorien beruht; Voraussetzung ist natürlich die Lehre des Poseidonios bei Cleomedes (I 6 = *p.* 56, 27 *ed.* Ziegler) σχολαιότερον δὲ, καθάπερ ἔφαμεν, τοῦ ἡλίου προσιόντος τοῖς τροπικοῖς καὶ ἀποχωροῦντος καὶ διὰ τοῦτο ἐπὶ πλέον περὶ αὐτοὺς ἐγχρονίζοντος, καὶ οὐκ ὄντων ἀοικήτων τῶν ὑπ' αὐτοῖς οὐδὲ τῶν ἔτι ἐνδοτέρω (ἡ γὰρ Συήνη ὑπὸ τῷ θερινῷ κεῖται κύκλῳ, ἡ δ' Αἰθιοπία ἔτι ταύτης ἐνδοτέρω) ἀπὸ τούτων Ποσειδώνιος τὸ ἐνδόσιμον λαβὼν καὶ πᾶν τὸ ὑπὸ τὸ ἰση-

Es ist für unseren Autor eine arge Ungeschicklichkeit, dass er vor der Erschaffung der Sonne schon von dem Lande der schattenlosen Sonnengluth (481[v] 26), das αἰθομένῳ πυρὶ γείτων ist (481[v] 29), spricht; ich sehe hierin die Erweiterung einer ursprünglichen Fassung. Hiermit verbindet sich ein zweites Missverständniss. Fol. 487[r] 28 berichtet der Dichter von den sieben ζῶναι, d. h. hier Sphaeren des Himmels, deren jede von einem Stern und einem Sterngott regirt wird; als achte tritt der Fixsternhimmel hinzu, auf den in V. 31 angespielt wird. Zu den Planeten der sieben Sphaeren gehören nach aegyptischer Auffassung Sonne und Mond. Auch dies ist also eine Einlage, die der Dichter nicht recht verstanden hat; gerade dass er auf die Gestirne in 481[v] 4 Rücksicht nimmt und, indem er versichert, dass Sonne und Mond noch nicht bestanden, hinzufügt, die ewige Nacht sei ἄστρων λεπταλέῃσιν ὑπὸ στίλβουσα βολῇσι gewesen, zeigt die Contamination doppelt klar. Ja noch mehr, während er in der Beschreibung des ἄξων die Kugelgestalt der Erde voraussetzt, scheint er auf ihr überhaupt nur drei Zonen zu kennen, welche den drei Jahreszeiten der Aegypter θέρος, χειμών und ἔαρ (Zeit der Ueberschwemmung) entsprechen.[1]

μερινὸν κλίμα εὔκρατον εἶναι ὑπέλαβε. καὶ πέντε ζώνας εἶναι τῆς γῆς τῶν εὐδοκίμων φυσικῶν ἀποφηναμένων, αὐτὸς τὴν ὑπ' ἐκείνων διακεκαῦσθαι, λεγομένην οἰκουμένην καὶ εὔκρατον εἶναι ἀπεφήνατο. Die strenge Stoa hatte zu aller Zeit an der Unbewohnbarkeit dieser Zonen festgehalten.

[1] Brugsch *Aegyptologie* 357. Eine wichtige Parallele bietet der bei Diodor I 16 erhaltene Hermes-Mythos. In seinen Hauptzügen ist er, wie später gezeigt werden soll, aegyptisch; aber Hermes als Erfinder der παλαίστρα ist rein griechisch (vgl. Robert *Griech. Myth.* 415. 416). Auch dass er Erfinder der Lyra ist, darf als übertragen gelten; nur ist diese Lyra bei Diodor dreisaitig, das bekannte Instrument im neuen Reich (Erman 344). Einer Verschmelzung beider Anschauungen entspringt es, wenn sie kosmisch gedeutet wird, eben auf die drei Jahreszeiten. Dieselbe kosmische Deutung übernimmt Eratosthenes in dem Epyllion Hermes, er knüpft an die alte Vorstellung von dem Lobgesang der Urgötter beim Aufsteigen des Sonnengottes (Brugsch *Religion d. Aeg.* 152. 153), aber er verbindet sie mit der griechischen Sphaerenlehre und ändert darum das Instrument des Hermes. Diesen fasst er — von der Uebertragung griechischer Mythen abgesehen — dabei ähnlich als jüngeren Gott wie Diodors Quelle, die wahrscheinlich auch ihm schon vorlag. Es ist, wie wir mit Sicherheit sagen können, Hekataios.

Der Dichter ist weder philosophisch noch naturwissenschaftlich geschult und selbständig. Aber was er bietet, entspricht den hellenistischen Lehren relativ früher Zeit, und am nächsten denen der Stoa.[1] Dasselbe gilt von den Grundgedanken der ersten Hälfte unseres Mythos.

Vorausgesetzt wird, wie Prof. Windelband mich zuerst erinnerte, die nach Andeutungen Platos von Aristoteles weiter ausgeführte Lehre, nach der jedem Element φύσει eine bestimmte Bewegung[2] und ein bestimmter Platz[3] im κόσμος zukommt. Aber dem Aether wird hier die kreisförmige Bewegung zugeschrieben, die Aristoteles nur der *quinta natura* zuerkannt; das heisst, diese Lehre liegt schon in der Umgestaltung, die sie bei Zenon und in der älteren Stoa empfing, vor.[4] Weder mit Aristoteles noch mit der Stoa vereinbar, wohl aber aus beider Lehren entwickelt ist ferner die Vorstellung, dass die Elemente ursprünglich in der ὕλη vermischt und erst durch ein zeitlich bestimmtes Eingreifen eines ausserhalb der ὕλη stehenden Gottes gesondert sind (vgl. Plut. *de Is. et Os.* 45). Dieselbe Mischung verschiedener Vorstellungen liegt der Dichtung Ovids zu Grunde, ja seine Darstellung wird erst verständlich, wenn wir den von unserem Dichter schärfer hervorgehobenen Satz, dass jedes Element φύσει seinen bestimmten Platz habe, betonen. Wenn er in den Worten *dissociata locis concordi pace ligavit* die Scheidung und Neuvereinigung so scharf betont, so glaubte ich hiernach die Ergänzungen von 481^{r} 12—23 gestalten zu dürfen,

[1] Vgl. für die aegyptische Lehre von der Entstehung aus dem Wasser, bezw. dem Urschlamm, Zeno Fr. 113, 112 Pearson; über die Sonne als Gottheit Zeno Fr. 71, Kleanthes Fr. 29, 28; über die Entstehung des Menschen Zeno Fr. 80, 81. Für die jüngeren Stoiker vgl. Sextus Empiricus *adv. Math.* IX 28, Tertullian *ad nat.* II 5, Cicero *de leg.* I 24; für die weitere Schöpfungsgeschichte Kleanthes Fr. 20 Pearson.

[2] Vgl. z. B. *p.* 276 b 9 *ed.* Bekker.

[3] Vgl. z. B. *p.* 355 a 35 und 277 b 14.

[4] Stobaios *Ekl.* I 142, 9 Wachsm. οἱ Στωϊκοὶ δύο μὲν ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων κοῦφα, πῦρ καὶ ἀέρα, δύο δὲ βαρέα, ὕδωρ καὶ γῆν. κοῦφον γὰρ ὑπάρχει φύσει, ὃ νεύει ἀπὸ τοῦ ἰδίου μέσου, βαρὺ δὲ τὸ εἰς μέσον. καὶ τὸ μὲν περίγειον φῶς κατ' εὐθεῖαν, τὸ δ' αἰθέριον περιφερῶς κινεῖται. Vgl. Cicero *Acad. post.* I 11, 39.

in denen der Dichter sorglicher, als seinem Werke gut war, die zeitliche Verschiedenheit beider Handlungen und zugleich dem mystischen Charakter der φιλία, welche den κόσμος erst zum κόσμος macht, betont. Er ist an dieser Erzählung das wichtigste. Nicht um die blosse Annahme eines ursprünglichen Chaos handelt es sich hier, sondern um eine ganz eigenartige, im letzen Grunde auf Empedokles zurückgehende Vorstellung, nach welcher die Elemente bei ihrer ersten Vermischung im Streit sind; indem der weltschaffende Gott sie sondert und zugleich den Anstoss der jedem eigenthümlichen Bewegung giebt, schafft er die φιλία unter ihnen und damit den κόσμος. Dieser ganz eigenthümliche und individuelle Gedanke, der in einer späteren Zeit des Griechenthums nur noch volksthümlicher oder poetischer Anschauung angemessen sein kann,[1] liegt, wenn wir näher zusehen, auch bei Ovid zu Grunde. Er bestimmt mich hauptsächlich, eine gemeinsame letzte Quelle für Ovid und für unser Lied anzunehmen; es kann nur eine poetische sein.[2]

Ein altes Lied von der Erschaffung der Welt, eine Nachahmung Hesiods und zugleich eine Theogonie vor der Theogonie, ist in Wahrheit nicht so unwahrscheinlich. Schon Apollonios von Rhodos macht sie I 496 ff. zum Gegenstande eines Liedes, das man, weil Orpheus es singt, in der Regel ohne weiteres orphisch nennt. Auf welche Vorstellungen die Erwähnung des Ophion (statt Zeus) als Gemahl der Eurynome weist, (vgl. Nonnos II 573),[3] wage ich nicht zu entscheiden; gehören sie wirklich einer orphischen Theologie an, so handelt es sich bei ihrer Einfügung um eine leichte orphische Ueberkleidung des ursprünglichen Mythos. Er selbst stimmt wieder ganz zu dem bisher analysirten:

ἤειδεν δ'ὡς γαῖα καὶ οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα
τὸ πρὶν ἐπ' ἀλλήλοισι μιῇ συναρηρότα μορφῇ

[1] Für die aegyptische Anschauung späterer Zeit empfahl er sich durch die zahlreichen Darstellungen der Elemente, deren acht Götter in Frieden und Ruhe neben dem weltschaffenden Gotte Thot erscheinen; vgl. unten S. 77 ff.

[2] Auf eine ältere Quelle weist auch das zu 481 r 26 Bemerkte.

[3] Vgl. Lobeck *Aglaophamus* 397 ff.

νείκεος ἐξ ὀλοοῖο[1] διέκριθεν ἀμφὶς ἕκαστα·
ἠδ' ὡς ἔμπεδον αἰὲν ἐν αἰθέρι τέκμαρ ἔχουσιν
ἄστρα σεληναίη τε καὶ ἠελίοιο κέλευθοι.
οὔρεά δ' ὡς ἀνέτειλε καὶ ὡς ποταμοὶ κελάδοντες
αὐτῇσιν νύμφῃσι καὶ ἑρπετὰ πάντ' ἐγένοντο.[2]

Auch Vergil hat in der sechsten Ekloge nicht, wie man früher meinte, stilwidrig einem alexandrinischen Romanzenkranz eine von ihm selbst aus Lukrez gebildete Kosmogonie vorausgestellt, sondern den Stoff eines alexandrinischen Liedes, das vielleicht schon in römischer Bearbeitung vorlag, in leichter Umgestaltung geboten.[3] Denselben Stoff überträgt in die Beschreibung eines Kunstwerkes Claudian *de raptu Proserpinae* I 248—268; vgl. besonders

hic elementorum seriem sedesque paternas
insignibat acu, veterem qua lege tumultum
discrevit Natura parens et semina iustis
discessere locis.[4]

Ich nehme daher an, dass die Kosmogonie in der hellenistischen Poesie oft behandelt ist, seitdem zuerst im Anfang des dritten Jahrhunderts der Typus für diese Dichtung geschaffen ist. Wir können ein ähnliches Fortdauern eines einmal geschaffenen ähnlichen Liederstoffes nachweisen und zugleich an einem Beispiel zeigen, unter welchen Gesichtspunkten wenigstens einzelne der grossen alexandrinischen Dichter schufen.[5] Wie sie dabei das Empfinden der Nation

[1] Der Scholiast verweist, mit Recht, auf Empedokles; aber auch die Wahl des Wortes φιλότης in unserem Liede wird trotz der homerischen Reminiscenz auf ihn zurückgehen.

[2] Der Unterschied, dass hier Sonne und Mond vor den Thieren und Menschen erscheinen, wie bei Ovid, dünkt mir nicht gross, da Apollonios hier wie dieser nothwendig hellenisiren muss. — Die Inhaltsangabe bekannter Lieder im Lied lehrt uns ja Theokrits VII. Idyll als alexandrinisches Kunststück empfinden.

[3] Die Ekloge und die in ihr wiedergegebene Dichtung tritt bei dieser Annahme in eine eigenthümliche Parallele zu den Metamorphosen (vgl. jetzt Skutsch *Pauly-Wissowa* IV 1347).

[4] Vgl. besonders auch die Beschreibung der fünf Zonen V. 259 ff.

[5] In der Wahl des Stoffes characteristisch ist auch das Lied des Kallimachos auf Isis (Fr. 561).

beeinflussten, wird sich uns dann im Fortgang der Untersuchung ergeben.

Die Lehre von dem aegyptischen Thot, dem Theiler und Vermesser der Welt,[1] hatte, wie angedeutet, schon Eratosthenes in dem Epyllion Ἑρμῆς mit den griechischen Sagen verbunden. Der zukünftige Lehrer alles Wissens und aller Geheimnisse der Götter scheint bei ihm den κόσμος durchwandert zu haben, wie es nach der poetischen Schilderung seiner Anhänger, ja vielleicht schon nach eigenem Worte Epikur es im Geiste gethan haben soll.[2] Das führte zu einer Beschreibung des κόσμος, die sich in manchem mit unserem Gedichte berührt:

Fr. 15 Hiller ἐν δὲ τοῖς ἔπεσι φαίνεται ὁ ἀνὴρ οὗτος τὴν μὲν γῆν ἐᾶν ἀκίνητον, ἐν ὀκτὼ δὲ φθόγγοις ποιεῖ ὑπὸ τὴν τῶν ἀπλανῶν σφαῖραν τὰς τῶν πλανωμένων ἑπτὰ καὶ πάσας κινῶν περὶ τὴν γῆν.

Fr. 17 ὀκτὼ δὴ τάδε πάντα σὺν ἁρμονίῃσιν ἀρήρει,
ὀκτὼ δ'ἐν σφαίρῃσι κυλίνδετο κύκλῳ ἰόντα
.... ἐνάτην περὶ γαῖαν.

Fr. 18 αὐτὴν[3] μέν μιν ἔτετμε μεσήρεα παντὸς Ὀλύμπου,
κέντρου ἔπι σφαίρης· διὰ δ'ἄξονος ἠρήρειστο.

Fr. 19 πέντε δέ οἱ ζῶναι περιειλάδες ἐσπείρηντο,
αἱ δύο μὲν γλαυκοῖο κελαίνοτεραι κυάνοιο,
ἡ δὲ μία ψαφαρή τε καὶ ἐκ πυρὸς οἷον ἐρυθρή·
ἡ μὲν ἔην μεσάτη· ἐκέκαυτο δὲ πᾶσα περὶ ⟨πρὸ⟩
τυπτομένη φλογμοῖσιν, ἐπεί ῥά ἑ μαῖραν ὑπ' αὐτὴν
κεκλιμένην ἀκτῖνες ἀειθερέες πυρόωσιν.
αἱ δὲ δύω ἑκάτερθε πόλοις περιπεπτηυῖαι
αἰεὶ φρικαλέαι, αἰεὶ δ'ὕδατι μογέουσαι·
οὐ μὲν ὕδωρ, ἀλλ' αὐτὸς ἀπ' οὐρανόθεν κρύσταλλος
κεῖται ἀνάπεσχε.[4] περίψυκτος δὲ τέτυκται.
ἀλλὰ τὰ μὲν χερσαῖά τ'ἀνέμβατά τ' ἀνθρώποισι.
δοιαὶ δ'ἄλλαι ἔασιν ἐναντίαι ἀλλήλαισι

[1] Pietschmann *Hermes Trismegistos* S. 13.
[2] Lukrez I 72; II 1044 ff., vgl. R. Heinze *T. Lucretius Carus Buch III* S. 52.
[3] Nämlich τὴν γῆν.
[4] So Cod., κεῖ γαῖαν κρύπτεσκε Hiller.

μεσσηγὺς θέρεός τε καὶ ὑετίου κρυστάλλου,
ἄμφω εὔκρητοί τε καὶ ὄμπνιον ἀλδήσκουσαι
καρπὸν Ἐλευσινίης Δημήτερος· ἐν δέ μιν ἄνδρες
ἀντίποδες ναίουσι.[1]

Die Fortführungen bei Alexander von Ephesos und Varro dem Ataciner brauche ich nur zu erwähnen; Einzel-

[1] Die älteren Hymnen auf Hermes enthielten im Wesentlichen seine Geburt und den Rinderraub, mit dem sich das erste Opfer, und den Streit, mit dem sich das Aufsteigen zum Himmel verbindet. Das hat in hohem Tone Alkaios, in übermüthiger Laune der ionische Dichter besungen. Für eine spätere Zeit war gerade der Kernpunkt der Erzählung peinlich genug. So schiebt Eratosthenes vor den Rinderraub weitere lustige Schelmenstreiche (Fr. 1), um den Leser in Stimmung zu bringen; er berichtet von den Erfindungen, die der Hermesknabe noch auf Erden, alle in irgend einer Nothlage (Fr. 10, 11), macht; er verweilt bei dem Aufstieg zum Olymp, der hier schon der Himmel ist, und lässt Hermes dort die letzte, höchste Weisheit gewinnen. So erscheint er als Gott aller παιδιά und παιδεία *superis deorum gratus et imis.* Aus ähnlichem Empfinden, nur bei der Kürze des Liedes mit besonderer Kunst, ist das spielende, graciöse Gedicht des Horaz I 10 gemacht. Der Hymnos des Alkaios ist dem Dichter natürlich bekannt, aber er ist trotz der ausdrücklichen Angabe der Scholiasten im wesentlichen nicht nachgebildet. Der Geist des Liedes ist alexandrinisch. Die Oden des Horaz werden uns nur durch einen beständigen Vergleich mit der alexandrinischen Poesie recht verständlich; nur dadurch lernen wir, was in ihnen modern, d. h. originell, ist. Die Freude an dem vielbesprochenen Liede *Donec gratus eram tibi* ist mir wieder erwacht, als ich gewahrte, dass die zweite Strophe mit einem Gedanken des Asklepiades spielt Λυδὴ καὶ γένος εἰμὶ καὶ οὔνομα, τῶν δ' ἀπὸ Κόδρου σεμνοτέρη πασῶν εἰμὶ δι' Ἀντίμαχον. Wer freilich das Gedicht als ein Ständchen vor dem Fenster der Lydia fasst, raubt ihm die Seele. Zufällig treffen sich beide, sie unterhalten sich höflich und zierlich über ihr früheres Glück, ein neckender Trotz entwickelt sich, keines will dabei verloren haben, und mitten im Trotzen bricht die alte Liebe durch. Es ist eine Scene, die noch heut, ohne jede Ahnung von dem Vorgänger, ab und zu ein Romanschreiber zu schildern versucht. Schon darum kann ich für den Ton nicht die Eleganz des alexandrinischen Verkehrs, für die Technik nicht die alexandrinische Ausgestaltung des Wechselgesanges und jene, freilich viel geringeren Genrebilder in Dialogform, die Philodem bietet, entbehren; auf alexandrinische Empfindung weist auch die psychologische Feinheit und die anmuthige Pikanterie des Geplauders. So sehe ich hier eine originelle Schöpfung des Horaz. Nach dieser Seite bleibt im Horaz noch fast alles zu thun. Die traurige Jagd nach schlechten oder gar obscönen Wort- und Gedankenspielen oder das qualvolle Suchen nach einem verborgenen Humor in ernsten oder pathetischen Liedern mag mitmachen, wer sich und anderen den Dichter verderben will.

heiten werden beständig geändert, die Fiction bleibt. Es ist eigenthümlich, dass dabei die Erfindung eines lernenden oder lehrenden Hermes und die Sphaerenlehre noch ein Gedicht der jung-hermetischen Literatur beeinflussen, vgl. Stobaios *Ekl.* I 77, 15 Wachsm. Ἑρμοῦ

> ἑπτὰ πολυπλανέες κατ' Ὄλυμπιον ἀστέρες οὐδὸν
> εἱλεῦνται, μετὰ τοῖσι δ'ἀεὶ περινίσσεται αἰών.

Den letzten Ausläufer bildet dann das unter dem Namen des Empedokles erhaltene hexametrische Bruchstück.

Die Veränderungen sind hier stärker; aber das Lied des Eratosthenes mit seinen Fortbildungen giebt dennoch ein lehrreiches Gegenstück zu jenem von mir vorausgesetzten Liede von der Weltschöpfung, dessen späte Nachahmung unser Papyrus erhalten hat, und lässt meine früheren Schlüsse vielleicht etwas glaublicher erscheinen. Unter dem Zwange einer einheitlichen, festen Tradition steht auch unser spätes Lied und gewinnt eben dadurch eine gewisse religionsgeschichtliche Bedeutung. Erscheint in ihm bei der Weltschöpfung ein Gott der Rede und des Wortes betheiligt, so dürfen und müssen wir die Frage aufwerfen, auf welche Quellen das zurückgeht und wie alt diese Erfindung ist.[1] Dazu wird es unvermeidlich sein, auf die aegyptischen Elemente in unserm Mythos noch des näheren einzugehen und nach Möglichkeit zu bestimmen, wann und in welcher Form sie sich hellenisirten. Ich scheue einzelne Umwege dabei nicht;

[1] Eine Contamination verschiedener Auffassungen könnte man allerdings auch hier empfinden. In dem ersten Theil des Mythos wird der κόσμος durch das Wort des höchsten Gottes geschaffen. Hermes ist nur sein Bote, verkündet dies Wort und erfüllt die Einzelaufträge seines Meisters. Dagegen tritt im zweiten Theil plötzlich, ohne dass wir von seiner Entstehung gehört haben, Logos als Sohn neben Hermes und ist πατρῴου καθαροῖο νοήματος ἄγγελος ὠκύς, d. h. er tritt hier zu Hermes genau in dasselbe Verhältniss, wie in dem ersten Theil dieser zu Zeus. Hermes erscheint also hier mehr als der Νοῦς. Doch lässt sich, wie ich schon andeutete, eine Sicherheit in diesen Fragen schwer gewinnen. Da es sich im Folgenden um die Gründung einer πόλις, Gesetzgebung und Offenbarung des Gottesdienstes handelte, mochte die Einführung des Logos dem Griechen besonders nahe liegen. Dass beide Figuren freilich ursprünglich identisch sind, wird sich uns später ergeben.

das aegyptische Element in dem hellenistischen Geistesleben ist bisher so wenig hervorgehoben worden, dass jeder Versuch hier Resultate bringen muss. In der That lassen sich alle Hauptzüge des Mythos auch als aegyptisch erweisen.

Die älteste aegyptische Kosmogonie hat Maspero dargelegt;[1] die Schöpfung geschieht durch das göttliche Wort, welches Thot, der ursprünglich Sonnengott zu sein scheint, spricht; ihm hilfreich zur Seite als seine ersten Geschöpfe stehen vier Götter, aus denen später durch Uebertragung aus einem anderen Göttermythos vier Paare von Gottheiten, je eine männliche und eine weibliche, werden. Dieselbe Uebertragung stellte bald neben Thot einen anderen Sonnengott, Rê, als den grösseren oder doch ursprünglicheren. So begegnet Thot nun bald allein als der „ungeborene, der sein eigener Ursprung ist, der eine Gott“ oder als der „allein einzige, der Herr des Himmels, der Erde und der Tiefe“ als der „Schöpfer und Leiter dessen, was da ist und dessen was noch nicht ist, Schöpfer des Seienden,“[2] bald, und zwar in eigener Person oder an andere Götter angeglichen, in Verbindung mit einem Sonnengott, besonders Rê. Er wird dann zum Mondgott;[3] er wird als Schu-Thot der Sohn des Rê, des eigentlichen Schöpfers aller Dinge, „der hervorgetreten ist aus Rê,“[4] oder, nach aegyptischer Vorstellung dem entsprechend, ein Glied, das Auge, des Rê.

Ich fasse, ehe ich hierauf näher eingehe, die Eigenschaften, die ihm in vorgriechischer Zeit zugeschrieben

---

[1] *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique* I 147ff.; *Études de Mythologie et d'archéologie égyptiennes* II 259. *Oriental quart. Review* II *ser. tom.* III 365 *Creation by the voice and the Ennead of Hermopolis* ist mir unbekannt.

[2] Brugsch *Religion d. Aeg.* 445. Vgl. auch „Du bist der grosse eine Gott, die Seele des Werdens, Lobpreisung geschieht in deinem Namen unter den Khmunu“ (Göttern der Urstoffe) Pietschmann *Hermes Trismegistos* S. 15.

[3] Vgl. z. B. das Gebet auf der Berliner Statuette aus der Zeit Amenophis III „ich bin zu dir gekommen, Stier unter den Sternen, Thot, Mond, der am Himmel ist“ (*Zeitschr. f. aeg. Spr.* 1895 S. 125). Andere Stellen haben Pietschmann *Hermes Trismegistos* S. 8ff. und Wiedemann *Herodots zweites Buch* S. 293 zusammengetragen; zu vgl. ist Brugsch *Religion d. Aeg.* 452ff.

[4] Brugsch *Religion d. Aeg.* 445, vgl. oben Anm. zu 481ʳ 1.

werden, kurz zusammen: er ist der Erfinder und Gott des Maasses und der Zahl, der Schriftzeichen und der Sprache, „der Anfang der Rede, der Träger der Erkenntniss, der Eröffner des Verborgenen“, der Oberste aller Geheimnisse, die im Himmel und auf Erden sind, der Spender aller Lehre von den Göttern, der Schreiber ihrer Thaten, der Geber des Rechtes und der unverbrüchlichen Gesetze. Aber er ist auch in späterer Zeit der Herr alles Lebens geblieben: „ich ging hervor aus den Pflanzen; ich schuf alle Reptilien, alles Werdende in ihnen.“ [1] So ist er es, der auch die Toten wiederbelebt und ihnen hilft in der Unterwelt. Er ist endlich der Gott alles Zaubers.[2] So ist es begreiflich, dass er der Gott des Herzens wird, d. h. des Verstandes und des Willens, und Horapollon, der Anschauungen und Schreibart der Ptolemaeerzeit in der Regel gut wiedergiebt, kann (I 36) sagen καρδίαν βουλόμενοι γράφειν ἶβιν ζωγραφοῦσι· τὸ γὰρ ζῷον Ἑρμῇ ᾠκείωται πάσης καρδίας καὶ λογισμοῦ δεσπότῃ. Der griechische Uebersetzer konnte, je nach seiner philosophischen Bildung, νοῦς oder λόγος übersetzen; beides ist geschehen. In dem von Dieterich herausgegebenen Weltschöpfungsmythos ist also direkt aegyptisch S. 8, 9 ἐφάνη νοῦς — ἢ φρένες — κατέχων καρδίαν καὶ ἐκλήθη Ἑρμῆς, δι' οὗ τὰ πάντα μεθερμήνευσται, ἔστιν δὲ ἐπὶ τῶν φρενῶν· δι' οὗ οἰκονομήθη τὸ πᾶν. Einen ähnlichen Gedanken drückt, wahrscheinlich nach Apion, Aelian *Hist. an.* X 29 aus καὶ τῷ Ἑρμῇ δέ φασι τῷ πατρὶ τῶν λόγων φιλεῖται (ἡ ἶβις), ἐπεὶ ἔοικε τὸ εἶδος τῇ φύσει τοῦ λόγου· τὰ μὲν γὰρ μέλανα ὠκύπτερα τῷ τε σιγωμένῳ καὶ ἔνδον ἐπιστρεφομένῳ λόγῳ παραβάλλοιτο ἄν, τὰ δὲ λευκὰ τῷ προφερομένῳ τε καὶ ἀκουομένῳ ἤδη καὶ ὑπηρέτῃ τοῦ ἔνδον καὶ ἀγγέλῳ, ὡς ἂν εἴποις. So ist es nur erklärlich, wenn in der Ptolemaeerzeit uns Thot öfters als Herz des Rê, vereinzelt auch als

[1] Wiedemann *Der Urquell* VIII 68.

[2] Vgl. *Zeitschr. f. aeg. Sprache* 1895 S. 123, Brugsch *Religion d. Aeg.* 439 ff., Erman *Aegypten* 464; Pietschmann *Hermes Trismegistos* S. 13 ff. und S. 24. So wurde der Begründer der Mysterien, der allen Priestern gemeinsame Gott, als er zum Halbgott herabgedrückt war, mit Orpheus identificirt. Es ist erklärbar, dass er von jeher für die griechische Phantasie besondere Anziehungskraft hatte.

Wort des Rê erscheint.[1] Auf der Tempelwand zu Dendera endlich, also in der Zeit des Kaisers Nero, heisst er „Herz des Rê, Zunge des Tum, Kehle des Gottes, dessen Name verborgen ist“ und weiter „Offenbarung des Lichtgottes Rê, seiend von Anfang an, Thot, welcher ruht auf der Wahrheit; was seinem Herzen entquillt, das wird sofort, und was er ausgesprochen hat, besteht in Ewigkeit.“[2] Mit vollem Recht betont Brugsch, dass in der ersten Stelle Herz, Zunge und Kehle genau ebenso einen einheitlichen Begriff bilden sollen, wie die drei Figuren des Sonnengottes Rê, Tum und Amon-ranef[3]; es ist der λόγος, wie ihn der Stoiker fassen muss, der sich aus dem Gedanken mit Naturnothwendigkeit in das Wort überträgt (Diog. La. VII 49).[4] Gewiss vergleicht Brugsch mit vollem Recht das grosse Räthselwort ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. πάντα δι᾿ αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν, ὃ γέγονεν, aber die Thatsache, dass in Neros Zeit aegyptische Priesterweisheit das verkündet, was in unserm Evangelium steht, bliebe eine blosse Curiosität, wenn wir nicht beweisen könnten, dass die aegyptische Theologie von griechischem Denken beeinflusst ist und dass sie es schon damals entscheidend beeinflusst hat, dass die Zersetzung und Hellenisirung der aegyptischen Religion im Wesentlichen das Werk der Stoa war und dass sie auch hauptsächlich die Vermittlerin war, welche aegyptische Gedanken über den Orient nach Griechenland und nach Rom übertrug.

Ueber mancherlei eigenthümliche Verschmelzungen griechischer und aegyptischer Speculation haben uns die Papyri Aufschluss gebracht; was man am schärfsten betonen

[1] Brugsch *Aegyptologie* 170.

[2] Brugsch *Religion d. Aeg.* S. 50 ff. Der letzte Theil der Formel ist alt, vgl. S. 428 (von dem thebanischen Chonsu-Thot) „es geschieht nach seinem Willen, was aus seinem Munde ausgeworfen wird, sein Wort wird zur That und sein Befehl verwirklicht sich.“

[3] Vgl. Plutarch *plac.* IV 21, 4 τὸ δὲ φωνᾶεν (auch φωνή) . . ἔστι πνεῦμα διατεῖνον ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ (im Herzen) μέχρι φάρυγγος καὶ γλώττης.

[4] Vgl. auch Cornutus Kap. 16.

muss, ist dass diese Verschmelzungen unmittelbar mit dem Diadochenreich einsetzen mussten, dass sie nothwendig waren von dem Moment an, wo Hellenen es begannen, die nunmehr ganz anders zugängliche Weisheit der alten Aegypter ihren Stammesgenossen zu erschliessen, Aegypter den Siegern durch Darlegung ihrer alten Tradition und Gedankenwelt Achtung abnöthigen wollten.[1] Jeder Versuch der Darstellung — und wäre er auch nur für den priesterlichen Herrscher bestimmt gewesen — musste zur strengeren Systematisirung, jede Uebersetzung zum Eindringen griechischer Gedanken führen. Der griechische Forscher aber konnte gar nicht anders, als zum Verständniss dieser Theorieen entweder auf die platonische Philosophie oder auf die kosmologischen Theorieen der Stoa zurückgreifen, wenn er das ihm Erzählte überhaupt verstehen wollte. Er handelte damit nicht anders, als es jeder von uns im fremden Lande auch thut. Er musste oft genug Verschiedenes mischen, für den Haupttheil aber an die Stoa Anschluss suchen, deren Theologie der aegyptischen in der That verwandt war. Hatte sich doch in der aegyptischen Religion die Beziehung der Götter auf bestimmte Naturkräfte zum Theil von Anfang erhalten, zum Theil nachträglich durch priesterliche Speculation ausgebildet. Innerhalb der einzelnen Sagen- und Cultsphaeren herrschte seit früher Zeit ein eigenthümlicher Pantheismus, der verschiedene Götter jeden als den einzigen, den grossen, den der alles aus sich erschaffen hat, dessen Ausfluss, Glieder oder Kinder die andern Götter sind, zu empfinden wusste. Die verschiedenen Systeme waren dann wieder in verschiedener Weise vereinigt, die Götter auf Grund ihrer „physischen“ Bedeutung einander angeglichen. Die symbolische Deutung auf Natur-

[1] An Manetho und seine Stellung am Hofe des ersten Ptolemaeers, die sich besonders in seiner Mitwirkung bei der Einführung des Serapis-Cultes zeigt, brauche ich hier nur zu erinnern, ebenso an die πολλοὶ τῶν Ἑλλήνων τῶν παραβαλόντων μὲν εἰς τὰς Θήβας ἐπὶ Πτολεμαίου τοῦ Λάγου συνταξαμένων δὲ τὰς Αἰγυπτιακὰς ἱστορίας (Diod. I 46). Schon die Einführung des Serapis-Cultes musste zu einer Systematisirung und Angleichung beider Gedankenkreise führen.

kräfte herrschte überall. Sie wies den griechischen Ausleger besonders auf die Stoa hin; sie musste ihm nothwendig alle diese Theosophieen als φιλοσοφία erscheinen lassen. Es ist vollkommen berechtigt, wenn Chairemon in seiner Schilderung der aegyptischen Priester (bei Porphyrios *de abstin.* IV 6 ff.) von einer Philosophie bei ihnen redet.[1] Ich führe zur Probe aus Erman (S. 459 ff.) ein Stück des Commentars zu dem uralten Liede „vom Hervorgehen am Tage" an. Schon der Grundgedanke des alten Textes, dass die Seele nach Verlassen des Leibes, nachdem alles Unreine von ihr genommen und nur das Göttliche ihrer Natur geblieben ist, nun als Gott mit den andern Göttern in das

[1] Kap. 6 τὰ γοῦν κατὰ τοὺς Αἰγυπτίους ἱερέας Χαιρήμων ὁ στωϊκὸς ἀφηγούμενος, οὓς καὶ φιλοσόφους ὑπειλῆφθαί φησι παρ' Αἰγυπτίοις, ἐξηγεῖται, ὡς τόπον μὲν ἐξελέξαντο ἐμφιλοσοφῆσαι τὰ ἱερά ... Kap. 8 καὶ τὸ μὲν κατ' ἀλήθειαν φιλοσοφοῦν ἔν τε τοῖς προφήταις ἦν καὶ ἱεροστολισταῖς καὶ ἱερογραμματεῦσιν, ἔτι δὲ ὡρολόγοις. Das ist durchaus keine Idealisirung, wie die der Therapeuten durch Philo (Wendland *Jahrbb. f. Phil. Suppl.* XXII 737; 754; vgl. Ed. Schwartz *Pauly-Wissowa* III 2026). Der Stoiker konnte so, ja er musste so sprechen. Genau ebenso spricht Strabo (XVII 787 οἱ δ' ἱερεῖς καὶ φιλοσοφίαν ἤσκουν καὶ ἀστρονομίαν, vgl. XVII 806); genau so spricht Hekataios (?) bei Diogenes Laertios *Prooem.* 10 (zu vergleichen für Alter und Ursprung ist *Prooem.* 1); genau so Philo (*de vita Mos.* 84 M. τὴν διὰ συμβόλων φιλοσοφίαν, ἣν ἐν τοῖς λεγομένοις ἱεροῖς γράμμασιν ἐπιδείκνυνται). In der That musste schon die Hieroglyphenschrift dem Neupythagoreer wie dem Stoiker als eine Art Philosophie erscheinen, und bei Horapollon wie in den Anklängen bei Artemidor und bei Aelian findet sich mancherlei Stoisches. Aber die ganze Auffassung reicht viel weiter zurück. Sie findet sich schon in der sophistischen Quelle des isokrateischen Busiris (§ 21 ff.), den mit Chairemon zu vergleichen sehr lehrreich ist: τοῖς γὰρ ἱερεῦσι παρεσκεύασεν εὐπορίαν μὲν ταῖς ἐκ τῶν ἱερῶν προσόδοις, σωφροσύνην δὲ ταῖς ἁγνείαις ταῖς ὑπὸ τῶν νόμων προστεταγμέναις.... μεθ' ὧν ἐκεῖνοι βιοτεύοντες τοῖς μὲν σώμασιν ἰατρικὴν ἐξηῦρον... ταῖς δὲ ψυχαῖς φιλοσοφίας ἄσκησιν κατέδειξαν, ἣ καὶ νομοθετῆσαι καὶ τὴν φύσιν τῶν ὄντων ζητῆσαι δύναται (vgl. § 30). Auch hier ist die Philosophie nur für die Aelteren, für die Jüngeren bilden Astronomie, Arithmetik und Geometrie die Vorbereitung. Es ist interessant zu verfolgen, wie sich die ionische Verherrlichung der Barbaren in den sophistischen Kreisen fortsetzt und durch die Rhetorik z. Th. ins allgemeine Bewusstsein übergeht. So kann schon Megasthenes von der Philosophie der Barbaren reden. Hieran knüpfen die Hellenisirten dann selbst. Als Gradmesser für die Entwicklung kann Plutarch dienen; den Abschluss zeigen Iamblich und Proclus.

Himmelsthor tritt, von den Verklärten empfangen, um mit dem Sonnengott Atum und den Sternen in ewigem Glanz zu weilen — schon dieser Gedanke musste dem Griechen als Philosophie erscheinen, und man darf die Frage wohl aufwerfen, wie weit sich griechisches Denken von ihm hat beeinflussen lassen. Der Text beginnt etwa „ich bin der Gott Atum, der ich allein war; ich bin der Gott Rê bei seinem ersten Erglänzen; ich bin der grosse Gott, der sich selbst schuf und seinen Namen schuf... ich war gestern und kenne das Morgen... ich bin der Phoenix... der berechnet, was ist und existirt."[1] Der Philosophie gehören die jüngeren Erweiterungen (aus dem neuen Reich) wie „ich bin Atum, der ich allein war auf dem Himmelsocean" ebenso wie die Erklärung der Worte „der grosse Gott, der sich selbst schuf", durch den Satz „das ist das Wasser, der Himmelsocean, der Göttervater" oder zu den Worten „was ist und existirt" die Erklärung „die Ewigkeit und die unendliche Dauer."[2] All die verschiedenen theologischen und kosmologischen Systeme traten jetzt in Mittheilungen von Priestern und Laien zu Tage; das bedingte von selbst ihre Beeinflussung durch griechischen Geist; und sie fielen in eine Zeit, welche auf die ursprüngliche Offenbarung bei den „Barbaren" zu achten gelernt hatte, ja bald zu einer Schätzung der Tradition, der Offenbarung als solcher, fortschritt; das führte nothwendig dazu, ihnen Einfluss auf das griechische Denken zu geben. Die verschiedensten Systeme konnten sich hierbei entwickeln, das, was wir Gnosis nennen, in mancherlei Art sich schon mindestens seit dem ersten Jahrhundert v. Chr. vorbereiten.

[1] Die Worte, in welchen die Seele sich mit dem Sonnengott identificirt, erklären einen Theil der früher von Thot berichteten Lobpreisungen.

[2] Selbst die Beschränkung dieser Weisheit auf bestimmte Klassen hat Chairemon sich nicht erfunden. Eine Bestätigung giebt es, wenn Amenḥôtep, Sohn des Hapu (Erman 464), berichtet, erst nachdem er einen bestimmten Rang erlangt hatte, sei er eingegangen zu dem Gottesbuche und habe die Vortrefflichkeiten des Thot geschaut. Dass wenigstens in jüngerer Zeit die Kenntniss der priesterlichen Schrift nur dem Priester zugänglich war, ist eine überall wiederkehrende, glaubliche Tradition.

Wir können die Wechselwirkung an einer Stelle verfolgen. Ich erwähnte früher, dass in jenem alten Mythos Thot, der Weltschöpfer, zunächst aus sich vier Götter schafft, die dann durch Uebertragung zu vier Götterpaaren werden. Ihre Namen sind alt und begegnen zum Theil schon in den Pyramidentexten; die Darstellungen der acht Götter neben Thot werden in der Ptolemaeerzeit immer häufiger. Man hat sie früher auf die bekannten vier Elemente gedeutet,[1] und zwei Namenspaare entsprechen wirklich zwei Elementen; die andern gehören einem andern Begriffskreis. Wohl aber waren schon grössere Gottheiten auch mit den Elementen in Verbindung gebracht. Dass aus diesen der κόσμος bestände, war für den Griechen selbstverständlich. So entstehen im Anschluss an eine jüngere Form des Schöpfungsmythus, in welchem statt Rê und Thot Osiris und Isis als Sonne und Mond erscheinen, die beiden Systeme, die, vielleicht beide nach Hekataios, Diodor I 11 und Diogenes Laertios I 10 mittheilen; beide stellen neben die ὕλη oder neben das πνεῦμα die griechischen vier Elemente. Dass Hekataios sie den Gliedern des menschlichen Leibes vergleicht, ist ebensowohl stoisch wie aegyptisch; aus den Gliedern des Rê sind ja die andern Götter entsprossen.[2] Die Ogdoas der wenig bekannten Götter, die

[1] Lepsius *Abhandl. d. Berl. Ak.* 1856; vgl. dagegen Brugsch *Religion d. Aeg.* S. 125 ff. und Maspero *Histoire ancienne* I 148.

[2] In der grundlegenden Abhandlung von Ed. Schwartz über Hekataios (*Rhein. Mus.* 40, 239 ff.) tritt das aegyptische Element dabei wohl zu wenig hervor. Gewiss überträgt Hekataios Anschauungen der Stoa auf die Aegypter, ähnlich wie Onesikritos die Lehren der Kyniker bei den Gymnosophisten, Megasthenes die der Stoa bei den Brachmanen wiederfinden will. Wie viel sie dabei Persönliches hinzuthun und wie weit ihre eigene Ueberzeugung dem entspricht, bleibt eine Frage für sich. Mit den Berichten des Megasthenes und der unbekannten Quelle der *Borysthenitica* des Dio ist die Characteristik des ursprünglichen Judenthums zu vergleichen, die Strabo (XVI 760 ff.) aus Poseidonios entnommen hat. Ich füge der Wichtigkeit der Sache halber den gewiss schon von andern erkannten Beweis bei. Auf Benutzung einer Quelle weisen ungeschickte Zusätze, auf Poseidonios die Betonung der ursprünglich reinen Gottesverehrung und der Bedeutung, die Träume und Vorzeichen schon in dem idealen Gottesstaat haben. Als der stoische Zeus erscheint der Gott der Juden

dem Weltschöpfer zur Seite steht, blieb zunächst unberücksichtigt. Erst als auch in Aegypten die Vierzahl der Elemente allgemein bekannt war, wurden die einzelnen Paare, je ein Gott und eine Göttin, auf die Elemente gedeutet. Dass sie das wurden, beweist Seneca, der selbst in Aegypten war und in Chairemon stets einen vorzüglich unterrichteten Gewährsmann hatte, und der *nat. quaest.* III 12, 2 sagt: *Aegyptii quatuor elementa fecerunt, deinde ex singulis bina, maria et feminea. aërem marem iudicant, qua ventus est, feminam, qua nubilosus et iners. aquam virilem vocant mare, muliebrem omnem aliam. ignem vocant masculum, qua ardet flamma, et feminam, qua lucet innoxius tactu. terram fortiorem marem vocant, saxa et cautes; feminae nomen adsignant huic tractabili et cultae.*[1] Es war ja ein natürlicher und leicht begreiflicher Gedanke,

---

schon bei Aristeas (16 Wendl.) τὸν γὰρ πάντων ἐπόπτην καὶ κτίστην θεὸν οὗτοι σέβονται, ὃν καὶ πάντες, ἡμεῖς δέ, βασιλεῦ, προσονομάζοντες ἑτέρως Ζῆνα καὶ Δία. οὕτω δ' οὐκ ἀνοικείως οἱ πρῶτοι διεσήμαναν, δι' ὃν ζωοποιοῦνται τὰ πάντα καὶ γίνεται, τούτων ἁπάντων ἡγεῖσθαι καὶ κυριεύειν. Die Etymologie geht auf Chrysipp zurück (Philodem περὶ εὐσ. *col.* 11, 13 Gomp.); aus ihr hat ein jüdischer Schriftsteller die Einheit erwiesen, ein Stoiker diese Behauptung übernommen; von diesem hat Varro seinen Preis der Juden und seine Angleichung ihres Gottes mit dem *Iupiter Capitolinus* (vgl. Reinh. Agahd *Jahrbb. f. Philol.* XXIV S. 19 und 163) entlehnt; er giebt sie in dem ersten Buch der *antiquitates rerum divinarum,* und dies Buch stammt im Wesentlichen aus Poseidonios (ebenda S. 92). Mit den Worten des Aristeas stimmt in geradezu wunderbarer Weise das stoische Etymologikon überein, dessen Eingang Jakob von Edessa übersetzt hat (vgl. mein Buch *M. Terentius Varro und Johannes von Euchaita* S. 22). Nun folgert Strabo seine Hauptthese, dass die Juden von den Aegyptern abstammen, zunächst aus der Mischung der Bevölkerung in diesem Theile Syriens; hierfür aber liegen ihm Schilderungen des Poseidonios vor (vgl. p. 764). Das spätere Judenthum scheint freilich bei Poseidonios schlecht genug weggekommen zu sein, und auch in dem ursprünglichen geht ja nach ihm die reine Gotteserkenntniss auf einen aegyptischen Priester zurück, der sich über den bestehenden oder eingerissenen Thierdienst derartig empört, dass er lieber mit vielen „gottesfürchtigen" Männern auswandert. Berücksichtigt man die vorausgehende Litteratur, so zeigt sich eine eigenthümliche Verschmelzung einer judenfeindlichen Tendenz mit der Anerkennung, die der Stoiker ihrer Religion zollen muss.

[1] Vgl. die Stellen aus der jüngeren Litteratur bei Lepsius a. a. O.

als Gehilfen des Weltschöpfers die Götter der Elemente anzunehmen;[1] dass dabei jedes Element doppelte Vertretung empfing, entsprach nur dem Charakter der aegyptischen Mythologie. Gerade dieser rein-aegyptische Zug wird nun in die spätere Stoa übernommen; einen gewissen Anhalt konnte es bieten, dass schon sehr früh Zeus als αἰθήρ und hiernach durch rein etymologische Spielerei Ἥρα als ἀήρ gedeutet war. Nach diesem Schema wurden die übrigen Götterpaare behandelt, und Varro zeigt uns nun Neptun als obere, Salacia als untere Wasserschicht, Pluto oder Orcus als obere, Proserpina als die untere Erde.[2] Aber bei dem vierten Element ist sogar die aegyptische Scheidung geblieben und Volcanus ist *ignis vehementissimus et violentissimus mundi, Vesta ignis mundi lenior (levior* Codd.), *qui pertinet ad usus hominum faciles.*[3] Das ist ein offenbar von Aegypten beeinflusstes jung-stoisches System.[4]

Es war nicht einmal das einzige. Dass Varro in den *antiquitates rerum divinarum* die verschiedensten stoischen Theorieen neben einander stellte und durch einander mengte mit demselben Unverstand und Ungeschick wie in den Büchern *de lingua latina* die verschiedenen grammatischen Theorieen, brauche ich für den, der die Fragmente in Agahds Ausgabe gelesen hat, ja nicht hervorzuheben. Gerade darum hilft er uns aber, das Alter einer Reihe dieser Systeme zu bestimmen, und hat für eine Geschichte der stoischen Theologie entscheidende Bedeutung. Nun erwähnt Augustin *de civ. dei* IV 10 *quis enim ferat, quod, cum tantum honoris et quasi castitatis igni tribuerint, aliquando Vestam non erubescunt etiam Venerem dicere.* Die Erklärung giebt Macrobius *Sat.* I 21, 1 *nam physici* (d. h.

[1] Genau so scheint man in den 7 Taas, die ihm helfen, später die Götter der 7 Sphaeren gesehen zu haben.

[2] Reinh. Agahd *Jahrbb. f. Phil. Suppl.* XXIV S. 152 und 215.

[3] Agahd S. 210; 219. Mit Recht benutzt er zur Wiederherstellung auch Augustin *de civ.* VII 30 *qui hominum coetibus, quem focis et luminibus adhiberent, ad facillimos usus munus terreni ignis indulsit.*

[4] Schon hieraus darf man mit einiger Wahrscheinlichkeit schliessen, dass aegyptische Priester sich der stoischen Philosophie anschlossen.

die Stoiker: *terrae superius hemisphaerium, cuius partem incolimus, Veneris appellatione coluerunt, inferius vero hemisphaerium terrae Proserpinam vocaverunt* und 23,8 wo er Ἑστία auf die Erde deutet.[1] Zwei neue Systeme lernen wir hier kennen; das eine verbindet Venus und Proserpina, das andere Venus und Vesta als obere und untere Erde; beide sind Fortbildungen jenes von Aegypten beeinflussten Systems, dass danach erheblich vor Varro entstanden sein muss.[2]

Ich nehme, da ich einmal bei den zu Unrecht so wenig beachteten Büchern Varros bin, gleich die Stelle voraus, welche mir für die Ausbildung der christlichen Logos-Lehre geradezu entscheidende Bedeutung zu haben scheint. Au-

[1] In dem äusserst interessanten und wichtigen Stück des Macrobius I 17,2—23, 22 sind zwei Elemente zu scheiden: ein alter im wesentlichen stoischer Kern, der erlesenste Citate aus der älteren griechischen Litteratur mit kaum minder seltenen römischen Angaben verbindet (17, 27 aus Cornelius Epicadus, vgl. Charisius 110, 3 K.; 20, 3 vielleicht aus Santra vgl. *Scholia Veronensia* p. 95 Keil) und der wohl auf den auch von Verrius benutzten Stoiker Cornificius, den jüngsten erwähnten Autor, zurückgeht, und eine, übrigens ebenfalls treffliche, aegyptisirende Ausführung, in der Plotin, Numenios, Porphyrios und Cornelius Labeo erwähnt werden; wahrscheinlich stammt auch sie aus einer schon lateinischen Quelle. Das ganze Stück bietet eine lehrhafte Parallele zu den gleich wieder zu besprechenden Hermetischen Schriften. — Uebrigens hat auch das stoische System, nach welchem Porphyrios bei Eusebios *praep. ev.* III 11 die griechische Theologie darstellt, die Erde durch zwei bezw. drei Göttinnen vertreten lassen, Hestia für die Erde insgesammt, Rhea für die πετρώδης καὶ ὄρειος γῆ, Demeter für die πεδινὴ καὶ γόνιμος (*p.* 109 A). Die aegyptische Scheidung ist also in anderer Form mitberücksichtigt. Wieder anders gewendet ist die Scheidung von *Tellus* und *Tellumo* als der zeugenden und gebärenden Kraft innerhalb des einzelnen Elements bei Varro (Agahd S. 213).

[2] Da es — zum schweren Schaden für unsere Religionsgeschichte — noch keinerlei Ueberblick über die θεολογούμενα der jüngeren Stoa giebt, erwähne ich beiläufig ein von Plutarch *de Is. et Osir.* 40 (*p.* 367 c) angeführtes System ἀλλὰ ταῦτα μὲν ὅμοια τοῖς ὑπὸ τῶν Στωϊκῶν θεολογουμένοις ἐστί. καὶ γὰρ ἐκεῖνοι τὸ μὲν γόνιμον πνεῦμα καὶ τρόφιμον Διόνυσον εἶναι λέγουσι, τὸ πληκτικὸν δὲ καὶ διαιρετικὸν Ἡρακλέα, τὸ δὲ δεκτικὸν Ἄμμωνα, Δήμητρα δὲ καὶ Κόρην τὸ διὰ τῆς γῆς καὶ τῶν καρπῶν διῆκον, Ποσειδῶνα δὲ τὸ διὰ θαλάσσης. Die Erklärung bietet Varro; es sind die *partes animae mundi*. Aber nicht unwichtig ist mir, dass in ein rein griechisches System auch hier schon der aegyptische (nicht der kyrenaeische) Gott mit aufgenommen ist.

gustin berichtet *de civ. dei* VII 14: *si sermo ipse dicitur esse Mercurius, sicut quae de illo interpretantur ostendunt — nam ideo Mercurius quasi medius currens dicitur appellatus, quod sermo currat inter homines medius; ideo* Ἑρμῆς *graece, quod sermo vel interpretatio, quae ad sermonem utique pertinet,* ἑρμηνεία *dicitur; ideo et mercibus praeesse, quia inter vendentes et ementes sermo fit medius; alas eius in capite et pedibus significare volucrem ferri per aëra sermonem; nuntium dictum, quoniam per sermonem omnia cogitata enuntiantur.*[1]

Die Stelle ist schon darum interessant, weil wir das letzte Vorbild dieser stoischen Erklärung bei Plato im Kratylos 407 E ff. haben: ἔοικε περὶ λόγον εἶναι ὁ Ἑρμῆς, καὶ τὸ ἑρμηνέα εἶναι καὶ τὸ ἄγγελον καὶ τὸ κλοπικόν τε καὶ τὸ ἀπατηλὸν ἐν λόγοις καὶ τὸ ἀγοραστικὸν, περὶ λόγου δύναμίν ἐστιν πᾶσα αὕτη ἡ πραγματεία· ὅπερ οὖν καὶ ἐν τοῖς πρόσθεν ἐλέγομεν, τὸ εἴρειν λόγου χρεία ἐστί, τὸ δέ, οἷον καὶ Ὅμηρος πολλαχοῦ λέγει, ἐμήσατό φησιν, τοῦτο δὲ μηχανήσασθαί ἐστιν. ἐξ ἀμφοτέρων οὖν τούτων τὸν τὸ λέγειν τε καὶ τὸν λόγον μησάμενον κτλ. Hermogenes antwortet, sein eigener Name sei falsch, er sei nicht εὐμήχανος τοῦ λόγου. Die Stelle, auf welche Plato verweist (398 D), leitet den Namen der Heroen davon ab ὅτι σοφοὶ ἦσαν καὶ ῥήτορες δεινοὶ καὶ διαλεκτικοί, εἴρειν ἱκανοὶ ὄντες· τὸ γὰρ εἴρειν λέγειν ἐστίν.. ὥστε ῥητόρων καὶ σοφιστῶν γένος γίγνεται τὸ ἡρωϊκὸν φῦλον.

---

1 So weit reichen mit Sicherheit Varros Worte; aber schon aus den von Agahd angeführten Parallelstellen dürfen wir entnehmen, dass Varro die Wahl offen liess, diesen *sermo* nur auf die Menschen oder auch auf die Götter und besonders Jupiter zu beziehen. Hiergegen wendet sich Augustin: *Mercurius, si sermonis etiam deorum potestatem gerit, ipsi quoque regi deorum dominatur, si secundum eius arbitrium Iupiter loquitur aut loquendi ab illo accepit facultatem; quod utique absurdum est. si autem illi humani tantum sermonis potestas tributa perhibetur e. q. s.* Es ist doch echt antike Vorstellung, dass Hermes der ἄγγελος, d. h. nach stoischer Etymologie ὁ ἄγων τὸν λόγον, und damit der λόγος des Zeus wird. An die bekannte und oft missbrauchte Stelle der Apostelgeschichte XIV 12, nach welcher das Volk von Lystra den Barnabas Zeus, den Paulus aber Hermes nannte, ἐπειδὴ αὐτὸς ἦν ὁ ἡγούμενος τοῦ λόγου, brauche ich nur zu erinnern. So preist der 28. Hymnos des Orpheus den Hermes als Διὸς ἄγγελος und als λόγου θνητοῖσι προφήτης, daneben aber auch selbst als γλώσσης δεινὸν ὅπλον, τὸ σεβάσμιον ἀνθρώποισι (V. 10).

Die Parodie setzt sich dann (408) in der köstlichen Erklärung des Pan-λόγος als Sohnes oder Bruders des Hermes fort, der doppelgestaltig ist, weil jeder λόγος entweder wahr oder falsch ist. Dass Plato bei diesen bittern Scherzen über die Sophisten nicht auf eine Volksanschauung Bezug nimmt, dass er ferner nicht von einer Erfindung der Sprache, sondern der Redekunst und Beweiskunst spricht,[1] ist klar. Aber die Stoa nahm hier wie überall Platos Worte ernsthaft und übertrug sie ins Dialektische. Das λέγειν beruht für Chrysipp auf dem εἴρειν; nur wenn die einzelnen Redetheile in richtiger Ordnung und Verbindung erscheinen, sind sie der volle Ausdruck, die Offenbarung des Gedankens (Varro *de lingua lat.* VI 56).[2] Zum Gott dieses λόγος, zum *sermo*, ein Wort, das schon Varro (VI 64) von *serere* ableitet, wird hier Hermes, ja es scheint, dass er hier schon von dem λόγος gleich *ratio* losgelöst ist.

---

[1] Dies wirkt weiter, insofern die Rede überhaupt auch den Beweis enthält; so kann Plutarch *de Is. et Osir.* 54 p. 373 B sagen τοῦ Ἑρμοῦ, τουτέστι τοῦ λόγου, μαρτυροῦντος καὶ δεικνύοντος. Ganz junge und aus verschiedenen Bestandtheilen gemischte Vorstellungen giebt das auf den Kratylos bezügliche Scholion zu Aristides (III 564 Ddf.): ζητεῖται, πῶς λέγει τὸν Πᾶνα Λόγον ἢ Λόγου ἀδελφόν. λέγομεν, ὅτι τὰ πάντα διὰ λόγου συνέστη, τὰ δὲ πάντα ἐστὶν ὁ Πάν. ἀδελφὸς ἄρα ὁ Πὰν τοῦ λόγου, μᾶλλον δὲ ὁ Πὰν Λόγος, διὸ καὶ Ἑρμοῦ υἱὸς ὁ λόγος ὁ ἔντεχνος καὶ παρὰ θεοῦ διδόμενος εἰς παίδευσιν. Die Quelle hierfür wird sich uns in Hermes als Erfinder der γραμματική und der verwandten Künste später zeigen. Strabo II 104 sollte man endlich aufhören für den Hermes λόγιος anzuführen. Es handelt sich dort ja um den Hermes des Eratosthenes, der das Weltall und seine unbewohnten Zonen von oben geschaut hat; daraus erklären sich die geographischen Fragmente.

[2] Dass die ganze dort gegebene Scheidung des *cogitare, loqui, agere* auf Chrysipp zurückgeht, zeigt trefflich auch Seneca *de benef.* I 3, 8: *Chrysippus … qui rei agendae causa loquitur;* Chrysipp und andere Stoiker hatten die Verbindung des Hermes mit den Charitinnen erklärt: *quia beneficia ratio commendat vel oratio* (die Deutung als *ratio* scheint erst von einem jüngeren Stoiker zugefügt, vgl. Cornutus *cap.* 16; Seneca benutzt Chrysipp nicht direct). Anders gewendet ist der Gedanke bei Plutarch περὶ τοῦ ἀκούειν 13: ἀλλὰ καὶ τὸν Ἑρμῆν ταῖς Χάρισιν οἱ παλαιοὶ συγκαθίδρυσαν, ὡς μάλιστα τοῦ λόγου τὸ κεχαρισμένον καὶ προσφιλὲς ἀπαιτοῦντος. (Als Gott der *ratio*, des *ordo*, *numerus* und *scientia* erscheint Hermes bei Seneca *de benef.* IV 8; die Quelle ist stoisch, aber von Aegypten beeinflusst; zu vergleichen ist Macrobius *Sat.* I 17 ff.).

Das ist zunächst eine rein-dialektische Construction, hervorgegangen aus einem etymologischen Witz. Um so befremdlicher, dass ihr Varro, oder vielmehr seine griechische Quelle, eine solche Bedeutung zuschreibt, dass er jede Beziehung des Gottes auf den Stern, jede kosmische Bedeutung für ihn leugnet und den *Sermo* an sich zu einem der *dii selecti* macht.[1] Die Erklärung kann ich nur gewinnen, wenn ich annehme, dass im Orient die Rede, die Offenbarung des Gottes eine neue Bedeutung gewonnen hatte, und dass eigenthümliche Religionsvorstellungen es hier besonders nahe legten, sie als etwas Persönliches zu fassen. Ich erinnere jetzt daran, dass schon Maspero bei der Besprechung der Schöpfung durch das Wort darauf aufmerksam gemacht hat, dass dieses Wort dabei als etwas durchaus Materielles, Persönliches gefasst wird. Aus dem Munde des Thot gehen seine ersten vier göttlichen Gefährten hervor; er spricht sie. Aehnlich sagt in einem der Ptolemaeerzeit angehörigen Texte von Edfu der König zu dem Gotte Tauth (wohl Thot) „Tauth, du hast Schu aus deinem Munde ausgeworfen — er ist aus deiner Mundspitze herausgekommen — es haben ihn ausgeworfen deine Lippen"[2] und ähnlich heisst es in dem von Wiedemann (*Der Urquell* VIII 64) herausgegebenen Schöpfungsmythos „die Werdungen, die hervorgingen aus meinem Munde". Dass sich durch jene stoische Theorie vom Logos-Hermes auch jener wunderbare Text von Dendera (oben S. 76) ohne weiteres erklärt, hat der Leser wohl selbst empfunden. Die Frage darf aufgeworfen werden, ob wir mit ihr auch unsern Evangelientext in eine gewisse Verbindung rücken und danach prüfen dürfen. Ich meine damit nicht, ob wir für die Beeinflussung

[1] Auf ein zweites System, in welchem die Götter nur die Sterne sind, verweist Augustin VII 15; er kennt es sicher aus Varro. Bei diesem fand er auch eine Ablehnung der Verehrung der Zeichen des Thierkreises als Götter, weil diese ja nicht aus einzelnen Sternen, sondern Sterngruppen bestehen. Die aegyptische Quelle zeigt Macrobius *Sat.* I 21, 16 ff.; mit dem Haupttheil vgl. Chairemon (unten S. 96).

[2] Vgl. beispielsweise in der *Altercatio Simonis et Theophili cap.* 3: *Christus, dei filius, primogenitus, verbo editus, ore prolatus.*

durch Philo, die man meist annimmt, eine Beeinflussung des Evangelisten durch stoische Quellen setzen sollten, und gedenke zu den vorhandenen Büchern über die Logos-Lehre in ihrer philosophischen Entwicklung kein neues zu fügen.[1] Dass dabei ganz allgemein nur die philosophischen, bezw. metaphysischen Systeme Berücksichtigung finden, ist es gerade, was mir bedenklich erscheint. Nicht aus ihnen, sondern aus dem religiösen Empfinden der Zeit wollen religiöse Schriften zunächst beurtheilt sein; ihm kommen wir am nächsten in den theologischen Systemen der Stoa, die natürlich von dem rein-philosophischen Theil der Lehre nicht unbeinflusst sind, sich aber mit ihm doch nicht restlos decken und ihn gerade in der jüngeren Form bieten, in der er, wenigstens im Orient, Allgemeingut geworden und in die Volksempfindung übergetreten ist. Nicht die Lehre vom Logos, die Lehre vom Hermes ist es zunächst, die ich dabei ins Auge fassen würde. Dass er so früh schon als die Rede, als die Offenbarung Gottes gefasst wird, scheint mir von besonderer Wichtigkeit, weil dies zweifellos die Bedeutung des Wortes in dem Evangelium ist.

Ich beabsichtige weder einem etwaigen theologischen Leser etwas Neues zu sagen, noch mich mit der unendlichen Litteratur, die mir nicht einmal ganz bekannt ist, weitläufig auseinander zusetzen, wenn ich kurz andeute, wie ich als Philologe rein lexicalisch das Wort des Evangeliums deuten zu müssen glaube. Dass der oft wiederholte Versuch, zunächst einen bestimmten philosophischen Begriff aus Philo oder anderen Quellen zu construiren und ihn dann gewaltsam dem Evangelium aufzudrängen, sein Missliches hat, scheint ja immer mehr allgemeine Ueberzeugung zu werden. Zugegeben ist auch, dass der Logos keines Systemes voll in das Evangelium passt, und wenn man bei Philo immer noch die geringsten Discrepanzen finden will, so beruht das zum grossen Theil doch nur darauf, dass eben Philo gerade in diesem Punkt keinem festen System folgt.

[1] Die in vielen Punkten beachtenswerthe Darstellung von Anathon Aall *Der L[illegible]* Leipz. 1896 und 1899 habe ich erst nachträglich kennen gelernt.

Allgemein zugegeben wird endlich auch, dass der Verfasser des Evangeliums mit dem Wort einen allen Lesern bekannten Begriff verbinden muss, und dass er auf den Anfang des Schöpfungsberichtes Bezug nimmt. So hat Jannaris[1] meines Erachtens Recht, wenn er die Deutung *ratio*, die sich hiermit nur gezwungen vereinigen lässt, von vornherein als unwahrscheinlich betrachtet und nur λόγος als das Sprechen oder als das Gesprochene in Betracht zieht,[2] Unrecht freilich, wenn er hierbei noch zwischen Aussage und Befehl scheiden will. Beides ist bei dem Sprechen eines Gottes unlöslich verbunden; wenn Gott durch Moses und die Propheten redet — und darauf wird ja gleich im Folgenden verwiesen — so ist Befehl und Aussage gar nicht zu trennen; beides schliesst in aller religiösen Sprache dasselbe Wort und derselbe Begriff in sich, beides gehört zur Offenbarung.[3] Dass Christus die vollkommene Offen-

---

[1] *Zeitschrift für die neutestam. Wissenschaft* II S. 13 ff. Die eigene Deutung von Iannaris, der λόγος des Eingangs sei eben das Schöpfungswort der Genesis, scheint mir verfehlt und schon an den Worten καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν zu scheitern. Sie können entweder, wie Luther richtig empfand, bedeuten „bei Gott" oder sich aus den Wendungen λέγειν πρός τινα, λόγος πρός τινα erklären; hiervon abgesehen, ist εἶναι πρός τινα „in Beziehung zu jemand stehen" ohne Zusatz sprachwidrig. Ebenso sprachwidrig oder sinnstörend sind die anderen vorgeschlagenen Constructionen ὁ λόγος οὗτος ἦν πρὸς τὸν θεόν u. s. w. Aber eine Fülle nützlichen Materials scheint mir Iannaris zusammengetragen zu haben, das ich mit Dank benutze.

[2] Denselben Gebrauch hat Harnack *Zeitschr. f. Theol. und Kirche* 1892 S. 207 auch für das ganze weitere Evangelium erwiesen. Wenn er freilich dabei gerade zu der Stelle, in welcher dieser λόγος zugleich als eine Art Persönlichkeit erscheint (12, 48 ὁ ἀθετῶν ἐμὲ καὶ μὴ λαμβάνων τὰ ῥήματά μου ἔχει τὸν κρίνοντα αὐτόν· ὁ λόγος, ὃν ἐλάλησα, ἐκεῖνος κρινεῖ αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ) schliessen will, der Verfasser habe hier nicht vor Augen gehabt, dass Jesus selbst der λόγος Gottes sei, sonst entstünde eine seltsame Quadrirung des Begriffes, so scheint er von dem Verfasser eine dialektische Klarheit zu verlangen, die weder die griechisch-stoische noch die jüdische Mystik (vgl. unten S. 108 ff.) überhaupt gehabt hat. Sollte nicht hier genau die gleiche Vermischung von Begriff und Person sich wenigstens andeuten, die wir oben in der Quelle Varros sahen und die sich uns vielleicht auch in dem Prooemium zeigen wird?

[3] Vgl. über die jüdischen Vorstellungen unten S. 109.

barung Gottes ist, ist ja der Grundton, wenn man so will, die Tendenz des Evangeliums; dafür sucht der erste Theil des Prooemiums einen dogmatischen Ausdruck und zugleich ein τηλαυγὲς πρόσωπον. Hierfür bietet sich ein in den religiös interessirten Kreisen der Zeit allgemein übliches Wort und mit dem Wort der Begriff, die Formel und der erhaben dunkele Klang dieser Mystik. Insofern empfinde auch ich das Hinzunehmen eines nicht ganz homogenen Elements; nur die Grundanschauung ist die gleiche. Dass die Einleitung zur Orientirung „hellenischer Leser" dient, kann ich gern annehmen, wenn wir damit nur in demselben jüdisch-griechischen Leserkreis bleiben wollen, an den auch alles Weitere sich richtet. Denn darauf weist die Polemik gegen die Johannes-Jünger und gegen die Juden überhaupt, deren unlöslichen Zusammenhang mit diesem ersten Theil des Prooemiums mir nach anderen Baldensperger[1] zur Ueberzeugung gemacht hat. Nur desswegen scheint mir betont ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, um alle die früheren Offenbarungen nur als hervorgeflossen aus diesem einen Logos zu bezeichnen. Wohl hat er seinen frühern Trägern die Erlaubniss, das Recht gegeben, sich τέκνα θεοῦ zu nennen;[2] aber nur in dem Einen ist er in seiner Fülle erschienen, in dem μονογενής.[3]

[1] *Der Prolog des vierten Evangeliums* Freiburg 1898. Ueber Einzelheiten zu urtheilen, wage ich natürlich nicht.

[2] Der volle schwere Ton liegt auf dem καλεῖσθαι. Die Beziehungen im Judenthum hoffe ich später nachzuweisen.

[3] Der Ausdruck erinnert in seiner Grundbedeutung „der Einzigartige" (Baldensperger S. 33) lebhaft an die in aegyptischen Hymnen immer wiederkehrenden Epitheta „der einzig Eine" u. dergl. Bei den weiteren Bildern des Prooemiums darf ich daran erinnern, dass Thot der Lichtgott, der Strahlende, und dass er zugleich der Herr alles Lebens ist, dass der λόγος aber auch dem Stoiker als das Licht, die φωνή als φῶς νοῦ τοῦ τέως κεκρυμμένου (Johannes von Euchaita V. 178; vgl. die alten stoischen Etymologieen bei Lucius Tarrhaeus Cramer *An. Ox.* IV 318, 5), erscheint, und dass in den hermetischen Schriften der φωτεινὸς Λόγος der υἱὸς θεοῦ ist. Doch ist der Vergleich der Rede und des Lichtes und andrerseits die Vorstellung, dass der θεός und das Licht die Quelle alles Lebens ist, viel zu weit verbreitet und zu allgemein menschlich, um aus solchen Beobachtungen bestimmte Schlüsse zu gestatten.

Diese Auffassung des Λόγος als der Rede Gottes ist ja auch bekanntlich die älteste, die wir nachweisen können. Sehr characteristisch ist die Erwähnung bei Ignatius *ad. Magn.* 8, 2 εἷς θεός ἐστιν ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών[1] und Justinus, der manchmal freilich auch den stoischen ὀρθὸς λόγος mit hineinlegt, hebt die Aehnlichkeit mit der verbreiteten heidnischen Vorstellung in der bekannten Stelle hervor (*Apol.* 21): τῷ δὲ καὶ τὸν Λόγον, ὅ ἐστι πρῶτον γέννημα τοῦ θεοῦ, ἄνευ ἐπιμιξίας φάσκειν ἡμᾶς γεγεννῆσθαι Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν διδάσκαλον ἡμῶν.... οὐ παρὰ τοὺς παρ' ὑμῖν λεγομένους υἱοὺς τῷ Διῒ καινόν τι φέρομεν. πόσους γὰρ υἱοὺς φάσκουσι τοῦ Διὸς οἱ παρ' ὑμῖν τιμώμενοι συγγραφεῖς, ἐπίστασθε· Ἑρμῆν μὲν λόγον τὸν ἑρμηνευτικὸν καὶ πάντων διδάσκαλον...... υἱὸς δὲ θεοῦ ὁ Ἰησοῦς λεγόμενος, εἰ καὶ κοινῶς μόνον ἄνθρωπος, διὰ σοφίαν ἄξιος υἱὸς θεοῦ λέγεσθαι..... εἰ δὲ καὶ ἰδίως παρὰ τὴν κοινὴν γένεσιν γεγεννῆσθαι αὐτὸν ἐκ θεοῦ λέγομεν λόγον θεοῦ, ὡς προέφημεν, κοινὸν τοῦτο ἔστω ὑμῖν τοῖς τὸν Ἑρμῆν λόγον τὸν παρὰ θεοῦ ἀγγελτικὸν λέγουσιν. Die Parallele, die Justin zieht, lässt die Wichtigkeit der Varro-Stelle wohl noch mehr hervortreten.[2]

Allein für jetzt wird es besser sein, zu jenen kleinen Beobachtungen über die Entwicklung des Hellenismus zurückzukehren, von denen ich zu der Varro-Stelle abgeschweift bin. Auch eine andere Entwicklung der Auffassung des Hermes ist für sie nicht ohne Interesse.

Plato erwähnt bekanntlich den aegyptischen Gott Theuth an zwei Stellen, im Phaidros 274 C und im Philebos 18 B; mit Hermes identificirt er ihn noch nicht. Im Phaidros hat er offenbar wirklich einen aegyptischen Mythos vor Augen, welcher den Gott Thot mit Amon verbindet und ihm die Erfindung alles Rechnens und Messens,

[1] Vgl. Zahns treffliche Anmerkung. Auffallend stimmt zu den hier besprochenen Anschauungen auch *ad Rom.* 8, 2 τὸ ἀψευδὲς στόμα, ἐν ᾧ ὁ πατὴρ ἐλάλησεν ἀληθῶς. Abweichend sind die Anschauungen *ad Ephes.* 17, 2 θεοῦ γνῶσιν, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός und 3, 2 τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη.

[2] Eine Anzahl Parallelstellen bietet Cornutus Kap. 16. Vgl. die von Otto angeführten Stellen des Clemens Romanus.

der Geometrie und Astronomie, des Würfel- und Brettspiels, endlich auch der γράμματα zuschreibt. Schwieriger ist die Entscheidung, ob auch im Philebos wirklich aegyptische Tradition oder griechische Weiterbildung vorliegt. Thot, der hier ein Gott oder ein θεῖος ἄνθρωπος ist, hat die γράμματα auch in dem Klang, in der Sprache gefunden und geschieden; so wird er zum Erfinder der articulirten Sprache und weiter der τέχνη γραμματική. Alle Einzelheiten sind hier sicher griechisch; in der Hauptsache glaube ich dennoch einen aegyptischen Kern annehmen zu dürfen, nicht nur, weil Thot als der Herr der heiligen Sprache schon früher begegnet, auch weil er hier nicht mehr als grosser Gott, sondern als Halbgott oder als Mensch gefasst ist. Dass dies auch in Aegypten früh geschah, scheint mir aus der frühzeitigen Angleichung an Orpheus zu folgen, die wir allerdings mehr in der Praxis als in der Theorie erkennen können.[1] Vor allem weist hierauf der oben (S. 64 A. 1) besprochene Abschnitt aus Hekataios (Diodor I 15. 16), in welchem der aegyptische Hermes ebenfalls als jüngerer Gott oder Mensch und als der grosse Erfinder erscheint, der die Sprache articulirt habe. Es ist kaum glaublich, dass Hekataios, der hier so viel echt Aegyptisches erzählt,[2] Plato nebenbei benutzt haben könnte. Er ist für

---

[1] Einen Anhalt für Einzelheiten bei Plato könnte vielleicht die Betonung und Scheidung der Vokale in den aegyptischen Hymnen geben (Demetrios περὶ ἑρμηνείας 71, vgl. Dieterich *Abraxas* S. 42 und 22).

[2] So ist er z. B. der ἱερογραμματεύς des Osiris und der Isis, wie er in Aegypten der Schreiber der Thaten der ersten Götter wird. Ueberhaupt ist Hermes in Aegypten frühzeitig mit Isis verbunden worden. Er ist ihr Vater (Plutarch *de Is. et Osir. cap.* 3, vgl. den Hymnos bei Herwerden *Mnemosyne* 1888 S. 339 ὡς μάγων ἀρχηγέτης Ἑρμῆς ὁ πρέσβυς Ἴσιδος πατὴρ ἐγώ) oder ihr Sohn (vgl. Dieterich *Jahrbb. f. Phil. Suppl.* XVI S. 802 und 773). Als solcher tritt er für Horus ein, der ja oft mit Christus identificirt wird. So entsprechen die Unterweisungen der Isis an ihren Sohn bei Berthelot *Collection des alchimistes grecs, Texte* 28—35 in gewissem Sinne den Lehren des Hermes an seinen Sohn Tat. Die Zusammenhänge der alchymistischen Litteratur mit der Hermetischen lohnte es zu verfolgen; wichtig ist, dass in ihr immer wieder die Ptolemaeer-Bibliothek erwähnt wird (S. 89; 230; 232).

uns der erste, welcher die beiden Gottheiten identificirt; schon er hat diesen Hermes auch nach Griechenland übertragen; schon er ihn nach den griechischen Sagen zum Erfinder der Lyra und der Palaistra gemacht. Die schon vor Herodots Zeit begonnene Angleichung aegyptischer und griechischer Lehren hat starke Fortschritte gemacht; man lehrt: aus dem Wesen des aegyptischen Thot als ἑρμηνεύς haben die Griechen sich den Namen ihres Gottes gebildet. Die dritte Epoche in dieser Entwicklung vertritt für uns Apollodor, wenn er in seinem nicht für Aegypten geschriebenen und m. E. stark von der Stoa beeinflussten Werke περὶ θεῶν den griechischen Hermes noch als Kind vor seinem Aufstieg zu den Göttern vier Dinge erfinden lässt, γράμματα καὶ μουσικὴν καὶ παλαίστραν καὶ γεωμετρίαν (*Schol. Od.* 23, 198). Es ist dieselbe Mischung griechischer und aegyptischer Vorstellungen, die wir bei der Schilderung des Thot bei Hekataios fanden. In dieser Zeit mag der griechische Gott auch der *sermonis dator* geworden sein (Kaibel *Epigr. gr.* 816), der Vielgewandte, *qui feros cultus hominum recentum voce formasti catus et decorae more palaestrae.* Schon vorher hatte Mnaseas, der Schüler des Eratosthenes, ihn, vielleicht in euhemeristischem Sinne, als Erfinder der γράμματα aufgeführt.[1]

Der Einfluss des aegyptischen auf das griechische Denken zeigt sich aber ebenso auf rationalistischem wie auf mystischem Gebiet; auch hier handelt es sich zunächst um Bestätigung und Neubelebung von Vorstellungen, die im Hellenenthum schon früher aufgetaucht sind. Von hier möchte ich vor allem Euhemeros beeinflusst glauben. Nicht nach Indien, weit eher nach Aegypten weisen die Einzelzüge seiner Erfindung, so die Scheidung der Kasten, die weisse, linnene Kleidung der Priester, die Verzeichnung des ἱερὸς λόγος auf στῆλαι (das ergab sich für Aegypten von selbst; die detaillirte Tradition ist freilich jung, aber schon Lucan III 220—224 setzt sie voraus). Der die Erde durch-

---

[1] Vgl. Bekker *An. gr.* II 783, 17; Cramer *An. Ox.* IV 318, 20.

wandernde und überallhin Recht und menschlichere Nahrung bringende Zeus erinnert an den Osiris der aegyptischen Sage; wenn bei Euhemeros die Menschen dem Zeus bringen, was jeder erfunden hat, und er es prüft, so erscheint auch dieser Zug früh in der aegyptischen Sage (Hekataios bei Diodor I 15, 4; vgl. den Αἰγύπτιος λόγος im Phaidros). Wenn ferner die naturphilosophische Seite der aegyptischen Religion mit dieser rationalistischen in Einklang gebracht werden sollte, so blieb dazu nur ein der griechischen Anschauung entsprechender Weg, und auch ihn hat Euhemeros betreten: Uranos ist bei ihm ein sternenkundiger Mann und hat zuerst die Verehrung des Himmels und der Gestirne gelehrt; hierfür sind später die Namen der einzelnen Herrscher eingetreten. Nun kennen wir einen Schriftsteller, der im engsten Anschluss an die aegyptische Tradition von den Götterdynastien ganz das Gleiche gelehrt hat und der mit Manetho und Hekataios in enger Berührung steht, Leon von Pella. Auch ihm ist, was er berichtet, ein ἱερὸς λόγος (Augustin *de civ. dei* XII 11): alle Götter sind Menschen gewesen. Auch er betont die Erfindungen vor allem, und wie eine Umkehrung des platonischen Mythos muthet uns das Geschichtchen von Osiris-Dionysos und Amon an (Hygin. *Astron.* II 20).[1] Die Götter aber werden mit den griechischen Hauptgöttern identificirt; eine Mischung griechischer und aegyptischer Tradition bildet die älteste Geschichte. Hier lag eine wirkliche Tradition und ein Anhalt vor; was Euhemeros bietet, ist eine phantastische Uebertragung ins strenger-griechische, die doch die Spuren ihres Ursprungs nicht ganz verleugnet. Die Tendenz wird freilich bei ihm noch schärfer hervorgetreten sein.

Die aegyptische Tradition bot für die historisch-genealogische Betrachtung der Göttersage besonderen Anhalt. So scheinen sich auf aegyptischem Boden auch die Systeme der μεριστικοὶ θεολόγοι zu entwickeln, die man gewöhnlich kurzweg als „euhemeristisch“, manchmal gar in dem Sinn

[1] Isis-Demeter opfert ihren Eltern, wie Zeus den seinigen. Belus ist wie bei Euhemeros mit eingereiht (Augustin XII 11); auch weitere Berührungen finden sich, vgl. Minucius Felix 21, 3.

von „atheistisch“, bezeichnet. Ein gewisser Zusammenhang ist fühlbar, doch setzen ihre Verfasser im Grunde nur fort, was schon der ionische Reisende des fünften Jahrhunderts begonnen hatte, und Varro zeigt, dass auch die religionsmischende Stoa sich sehr wohl mit dieser Theologie abfinden konnte; bot sie doch zur Beseitigung der unbequemen Mythen nur einen anderen Weg als die symbolische Deutung und liess für den Gläubigen die Existenz der eigentlichen Götter unberührt.[1] So dient sie später der allgemeinen synkretistischen Theologie.

Nun kennen schon die Götter-Listen, welche Cicero im dritten Buch *de natura deorum* bietet, zwei aegyptische Vertreter des Hermes (III 56) *quartus Nilo patre, quem Aegyptii nefas habent nominare, quintus quem colunt Pheneatae, qui Argum dicitur interemisse ob eamque causam Aegyptum profugisse atque Aegyptiis leges et litteras tradidisse.*[2] In dem ersten Hermes erkennen wir leicht den aus dem Urgewässer[3] entstandenen Sonnengott und Weltschöpfer, den uns der bei Erman S. 360 übersetzte Hymnos schildert, in dem zweiten die populäre Figur des Thot, an welche sich die Hellenisirung besonders geheftet hatte. Das zeigt, dass schon zeitig auch die alten Mythen von Thot wieder ans Licht gezogen wurden und man nun mehrere Götter in ihm zu scheiden versuchen konnte. Die aegyptische Anschauung bot ja auch sonst dazu mancherlei Anhalt. Ich erwähnte schon früher den der Ptolemaeerzeit angehörigen Text von Edfu „Tauth, du hast Schu aus deinem

[1] So konnte sich schon die ältere Stoa mit dem Euhemerismus wohl vertragen, vgl. Persaios bei Diels *Doxographi* S. 544.

[2] Mit dem zweiten identificirt Augustin *de civ. dei* XVIII 39 den Hermes Trismegistos, den Erfinder der Philosophie, während Isis bei ihm (XVIII 37) Erfinderin der Buchstaben ist. Das geht, da Moses hier als Erfinder der hebräischen Buchstaben erscheint (vgl. unten S. 100 A. 1), auf recht alte Zeit zurück, wahrscheinlich bis auf Varro (vgl. XVIII 40).

[3] Diodor I 12 οἱ γὰρ Αἰγύπτιοι νομίζουσιν Ὠκεανὸν εἶναι τὸν παρ' αὐτοῖς ποταμὸν Νεῖλον. Dieselbe, übrigens wirklich aegyptische Angleichung des Nil und des Urgewässers liegt allen aegyptischen Genealogien dieser μεριστικοί zu Grunde.

Munde ausgeworfen — er ist aus deiner Mundspitze hervorgegangen — es haben ihn ausgeworfen deine Lippen." Hier wird Schu zum Sohne des Thot; an anderer Stelle ist er mit ihm identisch. Es ist ein ähnliches Bestreben zu differenziren, wenn in den Hermetischen Schriften neben den lehrenden Hermes ein lernender Tat getreten ist; es zeigt uns freilich, wie völlig der ursprünglich griechische Hermes in die aegyptische Religion übernommen ist; der altheimische Name ist ganz verdunkelt. Ganz das Gleiche ist es, wenn neben den Hermes eine begriffliche Uebersetzung dieses Gottes, der Logos, tritt.[1] Aber wir empfinden doch, dass dies nothwendig früher geschieht, als für Hermes die zweite philosophische Bezeichnung Νοῦς eintritt und Νοῦς und Λόγος nun die Welt schaffen, wie dies in dem Haupttext der Hermetischen Schriften in der Regel geschieht.[2] Auch die Einführung des Logos widerspricht meiner früheren Behauptung, dass der Schöpfungsmythos, den wir in unserem späten Gedichte finden, im ersten Jahrhundert v. Chr. ebenso möglich wäre, nicht.

Ich darf jetzt noch einmal auf die früher angeführten Stellen aus den Hermetischen Schriften zurückweisen, nicht um zu untersuchen, was in ihnen aegyptisch und was griechisch ist — diese Frage würde sich nur bei einzelnen Aeusserlichkeiten beantworten lassen — sondern, um zu betonen, dass auch in ihnen wenigstens die wichtigen Gedanken zeitlos, an sich ebenso im ersten Jahrhundert v. Chr. wie im dritten n. Chr. möglich sind. Scharf hervorzuheben und als entscheidend festzuhalten ist an diesen Schriften vor allem

---

[1] Wie früh das möglich ist, wird sich uns bei dem Einsetzen der Namen Δικαιοσύνη, Γένεσις und *Natura* für Isis zeigen.

[2] Eine gewisse Parallele zu diesen Verdoppelungen und halben Ausgleichungen kann auch die Bemerkung der aegyptisch-stoischen Quelle des Porphyrios bieten (Eusebios *praep. ev.* III 12, 4 = 117a): ἐν δὲ τοῖς κατ' Ἐλευσῖνα μυστηρίοις ὁ μὲν ἱεροφάντης εἰς εἰκόνα τοῦ δημιουργοῦ ἐνσκευάζεται, δᾳδοῦχος δὲ εἰς τὴν ἡλίου· καὶ ὁ μὲν ἐπὶ τῷ βωμῷ εἰς τὴν σελήνην, ὁ δὲ ἱεροκῆρυξ Ἑρμοῦ (vgl. Kleanthes Fr. 53 Pearson). Einen gewissen Anhalt für die Popularisirung der Vorstellungen vom Hermes-Logos mögen auch diese Mysterien später in der That geboten haben.

ihr rein priesterlicher Charakter,[1] zu betonen daneben die Fülle des Stoischen, ja direkt auf Poseidonios Weisenden, die uns überall entgegentritt. Den Hergang erklärt m. E. eine Betrachtung des von Brandt (*Wiener Studien* XIII 270 ff.) aus Lactanz *de opificio dei* reconstruirten Stückes der älteren Hermetischen Litteratur. Auf Poseidonios als Quelle weist hier die fast wörtliche Uebereinstimmung mit Varro und mehr noch die durchgehende Betonung nicht nur der Zweckmässigkeit, sondern auch der Schönheit, die Poseidonios an dem Menschen, dem zweiten κόσμος, ebenso wie an dem ersten hervorgehoben haben wird, wenn sich auch nur noch einzelne Spuren davon bei Cicero finden.[2] Wohl giebt *Poimand.* 44,10—45,12 hiervon nur einen schwachen Nachklang, aber er wahrt doch dabei die ursprünglichen Zusammenhänge und beweist hierdurch die Continuität dieser Litteratur, die in der zu Rom in Caesars Zeit blühenden theologischen Litteratur ein gewisses Gegenstück hat.

Es war ein Irrthum Zellers,[3] wenn er für die Hermetische Litteratur überhaupt einen bestimmten, noch dazu sehr jungen Anfangspunkt suchte; der Name bedeutet, wie bekannt, nur die mehr oder minder offizielle priesterliche Litteratur.[4] Eine griechische medicinisch-magische Litteratur unter diesem Titel bestand schon in der Ptolemaeerzeit (vgl. Galen *Op.* XI p. 797 Kühn); für die theologische fehlen

[1] Für die äussere Form vgl. Dieterich *Abraxas* S. 160 ff.

[2] Vgl. in der kurzen Zusammenfassung des Minucius Felix 18, 1 *et necessitatis causa et decoris.*

[3] Zeller *Gesch. d. griech. Philos.* III 2 S. 225 ff., vgl. Kroll *de oraculis Chaldaeis Bresl. Abh.* VI 68 ff. (Viel zu weit geht — wenn auch auf Grund richtigen Empfindens — Aall *Der Logos* II 78, 4, wenn er ohne jeden Beweis die Abfassung der Hermetischen Litteratur [der uns erhaltenen?] bis in das zweite vorchristliche Jahrhundert hinaufdatiren und in ihr eine Seitenlinie desselben religionsgeschichtlichen Stammes sehen will, wie derjenige, aus welchem die johanneische Theologie zum wesentlichen Theil entsprossen ist).

[4] Vgl. Clemens *Strom.* VI 35—38 (zwar, wie die Eintheilung der Priester zeigt, nicht aus Chairemon, aber aus einer ähnlichen und etwa gleichzeitigen Quelle; das Schriftenverzeichniss entspricht, wie Brugsch *Religion d. Aeg.* 448 ff. erweist, etwa dem Verzeichniss der Bibliothek eines bestimmten Tempels); vgl. im übrigen Iamblich *de myst.* I 1; VIII 4; VIII 1 und Gales Noten.

nur zufällig Zeugnisse. Sie ist vorausgesetzt in der von Hippolyt benutzten Lehrschrift der Peraten; Schriften des Tauth (über Thierverehrung) erwähnt Philon von Byblos (Eusebios *praep. ev.* I 41 b), und Plutarch *de Is. et Os.* 61 lässt erkennen, dass die frühzeitig versuchten Ausgleichungen der aegyptischen und griechischen Gottheiten in Hermetischen Schriften verzeichnet und durch physikalische Deutung gerechtfertigt waren.[1] Man erinnert sich unwillkürlich an Varros *antiquitates rerum divinarum*; solche Werke waren für das griechisch-aegyptische Reich erheblich wichtiger als für die römische Provinz; es wäre seltsam, wenn sie gefehlt hätten. Den Φρύγιος λόγος und Χαλδαϊκὸς λόγος des Demokrit wird man noch in vorrömische Zeit rücken müssen; für die Φρυγία ποίησις beruft sich damals ein hellenistischer Schwindler auf einen uralten Thymoites (Diodor III 67); für Aegypten war der gegebene Gewährsmann Hermes; kein Zweifel, dass es theologische Hermetische Schriften auch in der Ptolemaeerzeit gegeben hat.

Wir haben aus dieser Zeit sogar eine Nachahmung, die Φρύγια γράμματα. Cicero erwähnt *de deor. nat.* III 42 (*Hercules, alter traditur Nilo natus Aegyptius, quem aiunt Phrygias litteras conscripsisse;* er hat, was er in den Listen der μεριστικοὶ θεολόγοι fand, offenbar selbst nicht mehr verstanden. Die Erklärung giebt Plutarch *de Is. et Osir.* Kap. 29 οὐ γὰρ ἄξιον προσέχειν τοῖς Φρυγίοις γράμμασιν, ἐν οἷς λέγεται Χάροπος μὲν τοῦ Ἡρακλέους γενέσθαι θυγατὴρ Ἶσις, Αἰακοῦ δὲ τοῦ Ἡρακλέους ὁ Τυφών.[2] Es handelte sich offenbar um die Isis-

[1] ἐν δὲ ταῖς Ἑρμοῦ λεγομέναις βίβλοις ἱστοροῦσι γεγράφθαι περὶ τῶν ἱερῶν ὀνομάτων, ὅτι τὴν μὲν ἐπὶ τῆς τοῦ ἡλίου περιφορᾶς τεταγμένην δύναμιν Ὧρον, Ἕλληνες δ' Ἀπόλλωνα καλοῦσι· τὴν δ' ἐπὶ τοῦ πνεύματος οἱ μὲν Ὄσιριν, οἱ δὲ Σάραπιν, οἱ δὲ Σῶθιν Αἰγυπτιστί· σημαίνει δὲ κύησιν ἢ τὸ κύειν. διὸ καὶ παρατροπῆς γενομένης τοῦ ὀνόματος Ἑλληνιστὶ κύων κέκληται τὸ ἄστρον, ὅπερ ἴδιον τῆς Ἴσιδος νομίζουσιν. Für die Entstehungszeit spricht die Erwähnung des Serapis. Die Identificirung der Isis mit dem Hundstern begegnet an zahlreichen jüngeren Stellen, zuerst in dem in ptolemaeischer Zeit geschriebenen Hymnos auf Isis Diodor I 27.

[2] Mit hoher Wahrscheinlichkeit darf man auf dieselben dem Plutarch bekannten Bücher auch das bei Eusebios *praep. ev.* III 1, 1 (*p.* 83c) erhaltene

Sage; der aegyptische Herakles wird, da der Tempel des Thot-Chonsu zu Theben in der Ptolemaeerzeit als Ἡράκλειον bezeichnet wird[1] und die Schrift in diese Zeit fallen muss, wahrscheinlich diese Nebenfigur des Hermes sein. Eine Mischung der aegyptischen, phrygischen und griechischen Götterwelt werden wir zunächst voraussetzen; die herodoteische Tradition, dass die Phryger die ersten Menschen sind, mag irgendwie eingewirkt haben. Wenn der aegyptische Gott die Abhängigkeit der Aegypter von den Phrygern bezeugte, so hatte das denselben Zweck, den die jüdischen Fälschungen aegyptischer Tradition hatten.[2] Einen derartigen Zusammenhang lässt mich die Betonung des Alters der Phryger und zugleich der religiösen Bedeutung der Aegypter in der Lehre der Naassener (Hippolyt V 1) errathen; gerade sie betonen zugleich die Mysterien der Isis. Es ist mir für das Folgende, nicht ganz gleichgiltig, dass auf ihre Lehren, ja selbst auf ihren Cult die Stoa schon frühzeitig entscheidenden Einfluss geübt hat. Die wichtigste Stelle hat schon Dieterich (*Abraxas* S. 71) hervorgehoben, aber vielleicht nicht genug ausgebeutet. Sie gewinnt an Bedeutung, wenn man hinzunimmt, dass eine aegyptisch-griechische Quelle aus dem zweiten Jahrhundert v. Chr. oder dem Beginn des ersten in der Quelle Hippolyts beständig verwendet war. Porphyrios bei Eusebios *praep. ev.* III 11 = *p.* 114 c erwähnt aus einem älteren stoischen System τοῦ δὲ λόγου τῶν πάντων ποιητικοῦ τε καὶ ἑρμηνευτικοῦ ὁ Ἑρμῆς παραστατικός.

Fragment Plutarchs beziehen; dass er hier den officiellen Titel nicht nennt, liegt in der Zusammenstellung: ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς ἔπεσι καὶ τοῖς Αἰγυπτιακοῖς καὶ Φρυγίοις λόγοις. Sie enthielten für Plutarch Naturphilosophie unter der Hülle von Mythen.

[1] Wiedemann *Zweites Buch Herodots* S. 200.

[2] Ganz andere Wege geht der Φρύγιος λόγος bei Diodor III 58, 59, 67; hier fehlt das aegyptische Element, und nicht Osiris sondern Dionysos herrscht in Nysa. Auch die weiteren Nachrichten über phrygische Tradition (vgl. Lobeck *Aglaophamus* 369, 605; O. Gruppe *Die griech. Culte und Mythen* I 508) zeigen davon nichts. Dagegen kehren die *primigenii Phryges* und die *prisca doctrina pollentes Aegyptii* bei Apuleius *Met.* XI 5 wieder; letztere allein kennen den wahren Namen und Cult der Isis, die als *regina caeli* und πρόνοια gefeiert wird.

ὁ δὲ ἐντεταμένος Ἑρμῆς δηλοῖ τὴν εὐτονίαν, δείκνυσι δὲ καὶ τὸν σπερματικὸν λόγον τὸν διήκοντα διὰ πάντων; von anderer, aber ebenfalls stoischer Auffassung ist Artemidor *Oneir.* 1, 45 beeinflusst, wenn er sagt (τὸ αἰδοῖον ἔοικε) λόγῳ .... καὶ παιδείᾳ, ὅτι γονιμώτατον πάντων τὸ αἰδοῖόν ἐστιν, ὥσπερ καὶ ὁ λόγος.[1] εἶδον δὲ καὶ ἐν Κυλλήνῃ γενόμενος Ἑρμοῦ ἄγαλμα οὐδὲν ἄλλο ἢ αἰδοῖον δεδημιουργημένον λόγῳ τινὶ φυσικῷ. Wenn nun Hippolyt V 1 von den Naassenern sagt Κυλλήνιον δὲ διαφερόντως τιμῶντες Λόγιον φασίν· ὁ γὰρ Ἑρμῆς ἐστι Λόγος, ὃς ἑρμηνεὺς ὢν καὶ δημιουργὸς τῶν γεγονότων ὁμοῦ καὶ γινομένων καὶ ἐσομένων παρ' αὐτοῖς τιμώμενος ἕστηκε τοιούτῳ τινὶ κεχαρακτηρισμένος σχήματι, ὅπερ ἐστὶν αἰδοῖον ἀνθρώπου ἀπὸ τῶν κάτω ἐπὶ τὰ ἄνω ὁρμὴν ἔχον, so können wir fast mit Händen greifen, wie eine gelehrte stoische Schrift, welche in üblicher Weise die Darstellungen des Gottes mit in Betracht zog, Quelle eines wirklichen Glaubens geworden ist. In der Darstellung des Hippolyt verräth sich die stoische Quelle noch stark in der Benutzung Homers.[2] Aeltere und jüngere Schichten liegen offenbar übereinander; aber diese ganze religionsmischende Mystik geht weit über den Beginn unserer Zeitrechnung hinaus.

Doch zurück zu den Hermetischen Schriften. Bestimmte Schriften und Lehren der aegyptischen Religion setzt im Grunde auch Chairemon voraus, wenn er versichert, in der

[1] Vgl. Cornutus Kap. 16 οἱ δ' ἀρχαῖοι τοὺς μὲν πρεσβυτέρους καὶ γενειῶντας Ἑρμᾶς ὀρθὰ ἐποίουν τὰ αἰδοῖα ἔχοντας, τοὺς δὲ νεωτέρους καὶ λείους παρειμένα, παριστάντες, ὅτι ἐν τοῖς προβεβηκόσι ταῖς ἡλικίαις γόνιμος ὁ λόγος καὶ τέλειός ἐστιν, ἐν δὲ τοῖς ἀώροις ἄγονος καὶ ἀτελής.

[2] Auf diese Quelle weisen auch die immer wiederkehrenden Etymologieen, besonders deutlich die des Αἰπόλος bei den Phrygern, der von dem ἀεὶ κυκλεῖν καὶ πολεῖν genannt ist (vgl. Plato *Kratylos* 408 C. D). Zahlreich sind auch die Beziehungen auf aegyptische Anschauungen und verdienten wohl näheres Eingehen. Hermes und Logos werden also hier älter sein, als der mit ihnen natürlich identificirte Christus. Die Identification erklärt uns übrigens den schon von Minucius Felix (9, 4) erwähnten Vorwurf gegen die Christen *alii eos ferunt ipsius antistitis ac sacerdotis colere genitalia et quasi parentis sui adorare naturam.* Es hat solch wunderliche Logosverehrer zweifellos schon in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts gegeben, wenn sie auch Minucius nicht kannte und selbstverständlich nicht als Christen anerkennen konnte.

Lehre der Aegypter nur die stoischen Sterngötter gefunden zu haben,[1] und desselben Glaubens scheint schon sein Grossvater gewesen zu sein (Strabo XVII 806). In dem vernachlässigten Heliopolis fand freilich Aelius Gallus die Priester zu blossen ἱεροποιοί und ἐξηγηταί herabgesunken; nur die Häuser der grossen Griechen, die hier die wahre Weisheit erlernt haben sollten, wusste man noch zu zeigen. Aber der Priester aus der Hauptstadt machte den Anspruch Astronom und Philosoph zu sein. Man muss, um die Behauptungen des Chairemon recht zu würdigen, die Schilderungen des Plutarch lesen, der ja den Nachweis erbringen will, dass sich die Lehren der aegyptischen Priester noch besser mit der platonischen als mit der stoischen Philosophie verbinden lassen (*de Is. et Osir.* Kap. 48); auch er betont die ἁγνεία der priesterlichen Philosophen (Kap. 6); auch er scheidet zwischen der grossen Masse und den σοφώτεροι τῶν ἱερέων. Aber die Hauptsache ist doch, dass das Gewirr der verschiedenen Erklärungen, die er vorbringt, wirklich eine Art von φιλοσοφία ist, mehr oder minder von griechischem Denken beeinflusst. Auf eine gewisse Art der Betheiligung aegyptischer Priester an der griechischen Philosophie weisen doch auch zwingend jene aegyptischen Einflüsse, die ich breiter als dem Leser wohl lieb war, nachzuweisen mich bemühte. Die Person des Philosophen nimmt in der Kaiserzeit einen eigenthümlich priesterlich-religiösen Zug an — ist das denkbar, wenn nicht seit langem orientalische Priester die Philosophen spielten? Was Chairemon über die Reinheit und Enthaltsamkeit der oberen Priesterclassen berichtet, soll natürlich ihn selbst, den ἱερογραμματεύς, ins rechte Licht stellen; aber es bietet doch auch auffallende Parallelen zu dem, was von Apollonios von Tyana erzählt wird. Als der jugendliche Seneca als Philosoph solche ἁγνεῖαι auf sich zu nehmen beginnt, muss er den Verdacht,

---

[1] Genaueres über seine Lehre bietet Lucan X 194 in der Geheimlehre des Priesters Acoreus; es ist interessant, dass er in ihrer Einführung fühlbar auf die romanhafte Einkleidung bei Leon von Pella Bezug nimmt.

Anhänger aegyptischer Geheimlehren zu sein, fürchten.[1] An die Geschichte des Neupythagoreismus brauche ich ja nur zu erinnern; auf Betheiligung der Priester scheint mir auch hier die so rasch sich eindrängende γοητεία zu weisen. Aber die nächste und natürlichste Verbindung blieb doch die aegyptischer und stoischer Lehren, mochten auch diese sich gerade hierbei mit manchen aus anderen Systemen entnommenen Einzelheiten verbinden. Ohne die Voraussetzung alter Zusammenhänge finde ich die Thatsache, dass schon unter Claudius einer der höchsten aegyptischen Priester zugleich officieller Vertreter der stoischen Philosophie ist und beide Eigenschaften derartig betont wie Chairemon, so merkwürdig, dass ich mich wundere, wie wenig sie Verwunderung erregt hat.[2] Wir sehen vor und unter Augustus zwei namhafte Vertreter der Stoa in Alexandrien in einflussreichen Stellungen, Areios Didymos und Theon, und wenn die Nachricht, dass Augustus ersteren zu seinem Stellvertreter in Aegypten machen wollte, etwas besser verbürgt wäre, begreiflich wäre der Beschluss sehr wohl gewesen. Die sacrale Erbschaft der Pharaonen und Ptolemaeer hat Augustus sofort bei der Eroberung übernommen,[3] ihn hierin zu vertreten, war der Stoiker ganz besonders geeignet; die militärische und politische Verwaltung mochte unter ihm oder neben ihm ein Beamter von Beruf übernehmen. Dass man die aegyptische Religion nicht als einen national beschränkten Kult, sondern als eine Art Philosophie oder stoische Religion fassen wollte, scheint mir schon danach wahrscheinlich, dass der oberste aegyptische Priester, der Vertreter des Kaisers, von Anfang an ein Römer ist. Es ist immerhin möglich, dass ein Anhalt hierfür schon von den Ptolemaeern gegeben war.

[1] *Epist.* XVIII 5, 22; Sueton *vit. Tib.* 36; Tacitus *annal.* II 85. Dass er als Stoiker über den aegyptischen Kult schreibt (wir wissen durchaus nicht, ob in erster Jugend), verdient ebenfalls wenigstens Erwähnung.

[2] Von den haltlosen und sprachwidrigen Vermutungen Gruppes (S. 435) darf ich wohl absehen.

[3] Revillout *Revue égypt.* II 98 ff. vgl. Wilcken *Ostraka* I S. 153.

Etwas weiter führt vielleicht eine Betrachtung der Religionspolitik Caesars. Hatte er in kleinen und verletzenden Einzelheiten sich aegyptischen Vorbildern angeschlossen, so werden wir eine Wirkung eben dieser Vorbilder bei den grossen und wichtigen Zügen um so lieber annehmen. Gewiss geschah es zunächst aus rein persönlicher Ueberzeugung, wenn Q. Mucius Scaevola stoische Lehre und Betrachtungsweise auf die römische Religion übertrug und die vereinzelte Benutzung dieser Betrachtungsweise im praktischen Leben mag der Interessenpolitik einzelner Kreise angehören,[1] bei Caesar dürfen wir annehmen, dass er ein richtiges Empfinden für die Bedürfnisse des Weltreiches und für die politische Wichtigkeit einer Philosophie hatte, die allen Religionen gleichmässig gerecht werden konnte, weil sie in allen nur sich selbst wiederfand. So liess er sich als *pontifex maximus* durch Varro ein System der römischen Religion im wesentlichen nach der Lehre des Poseidonios zurechtstellen. Der wunderlich nationalistische Versuch einer Neubelebung der *dii minuti* war dabei unwesentlich genug,[2] wichtig die philosophische Rechtfertigung der *dii selecti*. Wieweit Varro in seinen Zugeständnissen an den Dictator ging, zeigt die fast persönlich gefärbte Rechtfertigung der von Caesar behaupteten göttlichen Abstammung:[3] solcher Glaube ist nützlich, *ut eo modo animus humanus velut divinae stirpis fiduciam gerens res magnas adgrediendas praesumat audacius, agat vehementius et ob hoc impleat ipsa securitate felicius*.[4]

---

[1] Der Process über die Steuerfreiheit des Tempelgutes des Amphiaraos, also des Gottes, den Poseidonios (bei Strabo XVI 762) mit Moses, Orpheus u. a. als Menschen bezeichnet, mag manches Gegenstück gehabt haben.

[2] Augustus liess sie sofort wieder fallen, vgl. Festus 154 *Mutini Titini sacellum*.

[3] Agahd a. a. O. 154 (vgl. die Anmerkung).

[4] Dass Varro im Sinne Caesars arbeitete, hatte schon Mommsen *Röm. Gesch.*[7] III 494 angedeutet, wenn er auch mehr den conservativen Zug als den Geist kühner Neuerung in Varros Werk hervorhob. Danach hatte W. Studemund kurz vor seinem Tode Reinh. Agahd als Ziel bezeichnet, die Religionspolitik Caesars in Varros Resten nachzuweisen. Ich widersprach damals, da ich in

In der That, die späteren Ptolemaeer oder ihre Minister wären blind gewesen, wenn sie die politische Bedeutung der Stoa gerade für ihr Land nicht erkannt hätten, und da die Priester-Ernennung und Beförderung in ihrer Hand lag, konnten sie wenigstens in einzelnen wichtigeren Collegien, besonders der Hauptstadt, leicht griechisch, d. h. philosophisch gebildete Männer in die einflussreichen Stellungen bringen. Sie folgten damit nur dem allgemeinen Zuge der Zeit und einer echt hellenistischen Politik.

Ich habe mich gemüht, die für uns so befremdliche religiöse Vorstellung, dass die Rede an sich zugleich eine göttliche Persönlichkeit ist, durch die Vereinigung stoischer und aegyptischer Theorien zu erklären. Dass diese Vorstellung wenigstens im zweiten Jahrhundert n. Chr. in der hellenistischen Welt verbreitet war, sollte dem Philologen bekannt sein. Für ihr höheres Alter zeugt aber auch Philo; denn die wunderlichen Inconsequenzen in seinen Aussagen über den Logos lassen sich meines Erachtens nur erklären, wenn religiöse Vorstellungen von diesem schon in verschiedenem Sinne ausgebildet waren und Philo sie voraussetzen kann und sich ihnen in verschiedener Weise anpasst. So kehre ich denn noch einmal zu dem hellenistischen Judenthum zurück.

Wann man begann, den aegyptischen Geber der ewigen Gesetze Thot und den Geber des jüdischen Gesetzes Moses mit einander in Verbindung zu bringen, will ich hier nicht erörtern. Gewiss ist, dass die relativ junge Kindheitsgeschichte Mosis im Alten Testament dem sehr entgegen kommen musste, falls sie nicht direct von einem Αἰγύπτιος λόγος beeinflusst ist. Dass Artapanos seinen Moses vollständig mit dem aegyptischen Hermes identificirt, haben wir

ihr nur eine Nachahmung ptolemaeischer Religionspolitik zu finden glaubte; dass sich beides vereinigen lässt, habe ich erst später gesehen. — Die Rolle, welche Varros Werk noch in der Zeit der Kirchenväter spielt, zeigt, dass es später wieder eine Art officieller Geltung erhalten hat; sie ist aus der dogmatischen Bedeutung zu erklären, welche die stoische Theologie an den verschiedensten Stellen gewinnt.

gesehen; selbst die officielle Etymologie Ἑρμῆς ἀπὸ τοῦ ἑρμηνεύειν nimmt er auf. In denselben Vorstellungskreis weist es uns, wenn Eupolemos den Moses zum Erfinder der Buchstaben macht.[1] Man soll die Bedeutung und Verbreitung des Moses-Romans nicht unterschätzen. Noch Iosephos findet ihn gut genug bezeugt, um wenigstens die Geschichte des Aethiopen-Krieges ihm zu entnehmen und in die Berichte aus dem alten Testament einzusetzen. Wenn er dabei erzählt, dass Moses gegen die giftigen Schlangen Aethiopiens die Ibis, das heilige Thier Thots, in Käfigen mit sich führt und dann loslässt, so erkennen wir Philologen darin sofort eine ältere Fassung, nach der das heilige Thier des Gottes das Heer mit Nothwendigkeit begleitet und zu seinem Siege beiträgt. Das weist auf einen von aegyptischem Standpunkt geschriebenen Mythos ganz ebenso, wie des Artapanos Bericht, dass Moses den Kult des Apis ja die ganze aegyptische Religion gelehrt habe.[2] Die Nachwirkungen dieses Romanes sehen wir noch heut in Zeitungsannoncen; durch ihn ist Moses der grosse Zauberer und Verkünder geheimer Weisheit geworden, als den ihn uns zunächst die späten Zauberpapyri schildern. Aber auch die griechische Philosophie hat bekanntlich die Auffassung von Moses beeinflusst. Echt stoisch muthen uns die Sätze des Aristeas an (161) νενομοθέτηται πρὸς ἀλήθειαν καὶ σημείωσιν ὀρθοῦ λόγου und (139) συνθεωρήσας οὖν ἕκαστα σοφὸς ὢν ὁ νομοθέτης, ὑπὸ θεοῦ κατεσκευασμένος εἰς ἐπίγνωσιν τῶν ἁπάντων.[3] Das

[1] Eusebios *praep. ev.* IX 26 = 431 c Εὐπόλεμος δέ φησι τὸν Μωσῆν πρῶτον σοφὸν γενέσθαι καὶ γράμματα παραδοῦναι τοῖς Ἰουδαίοις πρῶτον, παρὰ δὲ Ἰουδαίων Φοίνικας παραλαβεῖν, Ἕλληνας δὲ παρὰ Φοινίκων, νόμους τε πρῶτον γράψαι Μωσῆν τοῖς Ἰουδαίοις. Die weitere Erklärung giebt Augustin *de civ. dei* XVIII 39. Hieraus wird dann weiter die Behauptung, Musaios habe die Buchstaben erfunden (Cramer *Anecd. Ox.* IV 318, 16).

[2] Dass Iosephos in diesen Abschnitten den Artapanos selbst benutzt, ist wenig glaublich. Moses und den aegyptischen Hermes nennt als die Weisen, die Gott am nächsten gekommen sind und ihn geschaut haben, das Orakel bei Buresch *Klaros* 108; zu ihnen ist Apollonios von Tyana gefügt.

[3] Vgl. die *Assumptio Mos.* Kap. I: *qui ab initio orbis terrarum praeparatus sum, ut sim arbiter testamenti illius.*

Gegenstück bietet Philo, der in der Biographie des Moses ihn als den vollkommenen Weisen im Sinne Platos, aber zugleich in religiös-mystischen Farben schildert, vgl. I 1 Μωυσέως τοῦ κατὰ μέν τινας νομοθέτου τῶν Ἰουδαίων, κατὰ δέ τινας ἑρμηνέως νόμων ἱερῶν τὸν βίον ἀναγράψαι διενοήθην — I 28 τάχα δέ, ἐπεὶ καὶ νομοθέτης ἔμελλεν ἔσεσθαι, πολὺ πρότερον αὐτὸς ἐγίνετο νόμος ἔμψυχός τε καὶ λογικὸς θείᾳ προνοίᾳ,[1] ἥτις ἀγνοοῦντα αὐτὸν εἰς νομοθέτην ἐχειροτόνησεν αὖθις — III 39 χρόνοις δ᾽ὕστερον, ἐπειδὴ τὴν ἐνθένδε ἀποικίαν ἔμελλεν εἰς οὐρανὸν στέλλεσθαι καὶ τὸν θνητὸν ἀπολιπὼν βίον ἀπαθανατίζεσθαι, μετακληθεὶς ὑπὸ τοῦ πατρός, ὅς αὐτὸν δυάδα ὄντα, σῶμα καὶ ψυχήν, εἰς μονάδος ἀνεστοιχειοῦτο φύσιν, ὅλον δι᾽ ὅλων μεθαρμοζόμενος εἰς νοῦν ἡλιοειδέστατον. Wieder von anderem Standpunkt bespricht Poseidonios bei Strabo (XVI 762) die Thätigkeit des Moses, an dem Philo ja besonders hervorhebt, dass er als Gesetzgeber nur die Gebote Gottes und zugleich als Seher die Zukunft verkündet habe, ja dass er schon als Mensch habe eingehen dürfen in die Wolke, die den Herrn verhüllt, und im Tode zu ihm zurückgekehrt sei. Derartiges muss dem Poseidonios auch vorgelegen haben, wenn er zunächst Minos, den Διὸς ὀαριστής, vergleicht und dann zu Amphiaraos, Trophonios, Orpheus, Musaios und Zamolxis übergeht, der ja auch jetzt bei den Geten als Gott gilt, wiewohl er Schüler des Pythagoras war; Seher und Gesetzgeber wurden von jeher von den Menschen für Götter gehalten.[2] Poseidonios selbst thut es in diesem volksthümlichen Sinne nicht; aber er findet als Stoiker diesen Glauben

[1] Vgl. II 1 ἐγένετο προνοίᾳ θεοῦ u. dergl. Alle Ausdrücke entsprechen der griechischen Philosophie wie den im Judenthum auch sonst entwickelten Vorstellungen (vgl. Harnack *Dogmengeschichte*[3] I 98); aber sie passen zugleich für den, der in ihm den philosophisch gefassten Thot-Hermes oder, wenn man will, den Logos sieht. Ueber Hermes als Sohn der Isis-πρόνοια vgl. oben S. 88 A. 2.

[2] Strabo, der weniger Sinn für das Mystische hat, erweitert die Reihe recht ungeschickt und zieht selbst die römischen *haruspices* seiner Zeit mit heran; in die alte Vorlage gehören nur die namhaften Seher und Gesetzgeber.

für natürlich und nützlich.[1] Nicht nur aus dem orientalischen Empfinden, sondern auch aus der hellenistischen Mystik ist jene Weiterbildung zu erklären, die in dem ἄγγελος θεοῦ eine Art göttliches, dem Λόγος entsprechendes Wesen sah.[2] Für ihre Verbreitung spricht auch der Prolog des Johannes-Evangeliums. Denn mit Recht macht Baldensperger (a. a. O. S. 81 ff.) auf den polemischen Charakter der unmittelbar auf die Erwähnung des Moses folgenden Worte des Johannes-Prologes aufmerksam θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο und auf ihre schwere Wiederholung 6, 46 οὐχ ὅτι τὸν πατέρα ἑώρακέν τις, εἰ μὴ ὁ ὢν παρὰ θεοῦ· οὗτος ἑώρακεν τὸν πατέρα und 3, 13 καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν, εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Mit Recht verweist er zugleich auf die apokalyptische Litteratur, in der das griechische Element ja z. Th. sehr stark hervortritt; die Himmelfahrten der grossen Propheten und ihr Durchwandern der sieben Himmel finden ihre Parallele in den Hermes-Dichtungen und beweisen deren Verbreitung und Wirksamkeit.

Dass ich hier, wo ich doch nur eine Kleinigkeit zu dem längst von Anderen gesammelten Material hinzufügen und einen Faktor in der Entwicklung hellenistischer Mystik etwas stärker hervorheben konnte, meine persönliche Auffassung der Evangelien-Stelle beigefügt habe, möge der Leser mit der Besorgnis, in diesen Fragen missverstanden zu werden, entschuldigen. Die weiteren Vorbereitungen der Logos-Lehre in der jüdischen Litteratur zu verfolgen, vermag ich nicht. Nur auf eine Einzelheit darf ich bessere Kenner

---

[1] Auf die gesteigerte Verehrung des Moses bei den Essenern und den Therapeuten hat Dieterich *Abraxas* 145 und 147 aufmerksam gemacht.

[2] Vgl. Harnack *Dogmengeschichte*[3] I 98. Wenn in der dort citirten Stelle der προσευχὴ Ἰωσήφ Jakob von sich sagt ἄγγελος θεοῦ εἰμὶ ἐγὼ καὶ πνεῦμα ἀρχικόν, so empfinde ich in dem erklärenden Zusatz das Wirken der hellenistischen Mystik. Was mit Moses geschah, konnte natürlich auch mit anderen Propheten geschehen und ist wahrscheinlich auch mit Johannes dem Täufer geschehen, an den sich ja eine eigene Gemeinde angeschlossen hatte.

vielleicht aufmerksam machen, die uns zugleich zu unserm Ausgangspunkt, dem Schöpfungsmythos, wieder zurückführt.

Schon lange vor der hellenistischen Zeit hatte das Götterpaar Osiris und Isis sich über ganz Aegypten verbreitet und die alten Götter verdrängt oder mit sich verbunden; auch für Rê und Thot waren Osiris und Isis schon als Sonne und Mond eingetreten und damit folgerichtig auch als Schöpfer der Welt (Hekataios bei Diodor I 11). Die Osiris-Sage veranlasste die schon vor Herodot vollzogene Vergleichung mit Dionysos; sie führte zu der Angleichung dieses Kultes mit den orphischen Lehren; aber sie führte auch zu der früh-hellenistischen Uebertragung der allgemein bekannten Sage von dem Zuge des Dionysos. Wie dieser durchwandert Osiris die ganze Erde, die Gaben der Kultur überallhin tragend; und wie der Osiris dieser Sage zieht in der Ptolemaeerzeit, ja zum Theil schon vorher,[1] der aegyptische Kaufmann und mit ihm der aegyptische Priester durch die Welt, überallhin den Kult der beiden Gottheiten tragend. Denn missionirend tritt wenigstens seit der Ptolemaeerzeit dieser Kult auf und er verfügte in seinen Mysterien über das grosse Mittel, sich allem Einzelkult anzupassen,[2] und den grossen Reiz für die offenbarungsdurstige Welt, während die Mysterien des Thot früh verblasst und schwerlich über Aegypten herausgedrungen sind. Dass Osiris es sei, der unter anderem Namen unter verschiedenen Völkern des Orients verehrt werde, ist offenbar die Behauptung, welche Ptolemaios Soter der Uebernahme des Gottes Serapis zu Grunde legte, und im zweiten Jahrhundert v. Chr. hat sich die Verschmelzung der phrygischen und aegyptischen Tradition auf Grund der Isis-Mysterien vollzogen.[3] Es lag dabei nahe, die Göttin Isis in

[1] Vgl. die bekannte Inschrift *Corp. Inscr. Att.* II 168.

[2] Vgl. besonders *Corp. Inscr. Graec.* II 2295 mit den Bemerkungen.

[3] Vgl. oben S. 94. 95. In Pompeji finden wir, wie B. Keil mir zeigt, schon kurz vor dem Beginn unserer Aera, eine phrygische Kultgemeinde (ein πολίτευμα, wie es nach *Corp. Inscr. Graec.* III 5361 die Juden z. B. in Berenike haben), die nach aegyptischen Jahren rechnet, vgl. Kaibel *Corp. Inscr.*

ein ähnliches Verhältnis zu Osiris, dem Spender der Gesetze und der Kultur, zu bringen, wie Thot zu Rê stand. Als weise Göttin, als Zauberin, als die „klügste aller Götter" erscheint sie schon in der aegyptischen Litteratur[1]; als Erfinderin der Hymnen schon bei Plato (*leg.* II 657 A), als die eigentliche Gesetzgeberin und zugleich als Lehrerin des Getreidebaus in der ptolemaeischen Stele bei Diodor I 27.[2] Es ist sehr beachtenswerth, wie schon auf diesem sicher aegyptischen Text Osiris ganz zurücktritt. Nicht mehr als die Rolle des Triptolemos bleibt ihm. So wird Isis bei Hekataios und Andern zur Δημήτηρ θεσμοφόρος.[3] Aber wie sie auf der Stele als Schülerin des Hermes erscheint, so kann Plutarch (Kap. 3) von ihr berichten: ἔτι πολλοὶ μὲν Ἑρμοῦ, πολλοὶ δὲ Προμηθέως[4] ἱστορήκασιν αὐτὴν θυγατέρα· ὧν τὸν μὲν ἕτερον σοφίας καὶ προνοίας, Ἑρμῆν δὲ γραμματικῆς καὶ μουσικῆς εὑρετὴν νομίζοντες.[5] διὸ καὶ τῶν ἐν Ἑρμοῦ πόλει Μουσῶν τὴν προτέραν Ἶσιν ἅμα καὶ Δικαιοσύνην καλοῦσι,[6] σοφὴν οὖσαν, ὥσπερ εἴρηται, καὶ δεικνύουσαν τὰ θεῖα τοῖς ἀληθῶς καὶ δικαίως ἱεραφόροις καὶ ἱεροστόλοις προσαγορευομένοις. Sie ist

Graec. Sic. Ital. 701 Γάϊος Ἰούλιος Ἡφαιστίωνος υἱὸς Ἡφαιστίων ἱερατεύσας τοῦ πολιτεύματος τῶν Φρυγῶν ἀνέθηκε Δία Φρύγιον L κζ Καίσαρ[ος] Φαρμοῦ[θι] Σεβαστῇ.

[1] Sie erscheint, wie Thot, als Verfasserin des sacralen „Buches des Athmens" (W. Spiegelberg Demotische Studien I S. 13).

[2] καὶ ὅσα ἐγὼ ἐνομοθέτησα, οὐδεὶς αὐτὰ δύναται λύειν. „Deine Gesetze sind unverbrüchlich, wie die des Thot" wird der Pharao in Aegypten angesprochen.

[3] Vgl. Diod. I 14 und Leon von Pella bei Clemens *Strom.* I 106.

[4] So schon Istros bei Clemens *Strom.* I 106. Zu verstehen aus Aischylos.

[5] Vgl. Augustin *de civ. dei* XVIII 40, wo sie als Erfinderin der Buchstaben erscheint.

[6] Auf das wichtigste Zeugniss *Corp. Inscr. Graec.* II 2295 macht B. Keil mich aufmerksam. Schon im Jahre 115/114 v. Chr. (vgl. Kirchner *Gött. gel. Anz.* 1900 S. 470) stiftet ein Serapis-Priester auf Delos ein Weihgeschenk Ἴσιδι Δικαιοσύνῃ. Die Doppelbezeichnung entspricht genau der des Ἑρμῆς Λόγος und belegt trefflich das Eindringen derartiger Abstractionen in das Gottes-Empfinden der Zeit.

[7] Kaibel *Epigr. graec.* 1028 V. 51 ὅσσα δ' ἐμὸς γνώμων νόος, εἴσιδ[ε, χειρὶ κρατούσᾳ] ἐς πέρας ἰθύνω.

die Weisheit, die εἶσις (von εἰδέναι), also auch die γνῶσις. Wie Hermes ferner der Gott alles Lebens und Werdens ist, so tritt in anderen Fassungen, in denen die Mondgöttin wieder stärker hervortritt, Isis als Γένεσις neben den Mondgott Osiris; von ihr gehen die γεννητικαὶ ἀρχαί aus.[1] Von hier aus will der junge Isis-Hymnos (bei Kaibel *Epigr. gr.* 1028) verstanden werden, wenn er in Isis nicht nur die Erfinderin der Buchstaben, die Offenbarerin des ἱερὸς λόγος, die θεσμοθέτις μερόπων und die Göttin der Zeugung und Geburt schildert,[2] sondern ihr nun auch die Ordnung des Weltalls in derselben Weise überträgt, wie das neugefundene Lied dem Hermes:

Εἶσις ἐγὼ πολύβουλος . . . .
καὶ χθόνα μυδαλέαν . . . .
ἐς κρίσιν ὠρανίοισι κα . . . .
ἀτραπιτὸν πλαγκτ[ῆρ . . . .
λοξοπόρου σελάγεσ . . . . . . α καὶ πυροέντων
ἀέλιον πώλων ἀγήτορα φαίνο[π]α κύκλων
ἐς πόλον εἰθύνεσκον, [ἵ]ν' εὐκόσμοισι πορείαις
ἄξονες ἰλίγγοισι περικτυπέοντι διαύλῳ
νύκτα διακρίνωσιν ἀπ' ἤματος.

[1] Plutarch *c.* 43 οὕτω τὴν Ὀσίριδος δύναμιν ἐν τῇ σελήνῃ τιθέντες τὴν Ἶσιν αὐτῷ γένεσιν οὖσαν συνεῖναι λέγουσι. διὸ καὶ μητέρα τὴν σελήνην τοῦ κόσμου καλοῦσι... αὐτὴν δὲ πάλιν εἰς τὸν ἀέρα προϊεμένην γεννητικὰς ἀρχὰς καὶ κατασπείρουσαν. Ist doch Isis dem Aegypter „die Spenderin des Lebens" (Ti-anch), ja das Leben selbst (Anchît), die Göttin des grünen Ackerfeldes (vgl. Brugsch *Religion d. Aeg.* 649. 653). Als solche gleicht sie sich der kosmischen Aphrodite an (ebenda 654). Wird doch die Zeugungslust und Zeugungskraft aller Wesen auf Inschriften mit der Mondgottheit in Verbindung gebracht (ebenda 335).

[2] ἅδε γενέθλας ἀρχὰν ἀνδρὶ γυναῖκα συνάγαγον εὖ τε, σελάνας ἐς δεκάταν ἀψεῖδα, τεθαλότος ἄρτιον ἔργου φέγγος ἐπ' ἀρτίγονον βρέφος ἄγαγον. *Natio* nennt Cicero *de deor. nat.* III 47 eine Göttin, die hierfür sorgt. Aber Lukrez, der ja oft genug der Etymologie folgt, meint in dem berühmten Prooemium I 21 *quae quoniam rerum naturam sola gubernas* mit dem Wort *natura* mehr die γένεσις als die φύσις (in altem Sinn) und baut darauf seinen Schluss. Vgl. Athenag. 28, 2 Schwartz Ἴσιδος, ἣν φύσιν αἰῶνος, ἐξ ἧς πάντες ἔφυσαν καὶ δι' ἧς πάντες εἰσίν, λέγουσιν, Apul. XI 5 *rerum naturae parens, elementorum omnium domina.*

Doch wir gewinnen aus diesem Liede gleich noch etwas mehr. Die Herausgeber finden zu dem Anfang der Metamorphosen wenig zu bemerken; mich hatte der Vers *Metam.* I 21 *hanc deus et melior litem natura diremit* oft gequält, bis ich erkannte, dass es die Γένεσις, d. h. Isis, ist, die hier mit einem Gott zusammen, der vielleicht schon in der Quelle Ovids unbestimmt gelassen war,[1] die διακόσμησις vollzieht. Wenn der Leser früher vielleicht gezweifelt hat, ob Claudian nicht seine Schilderung, die ich als selbständig betrachtete, einfach aus Ovid entlehnt hat, so genügt es jetzt wohl, auf die Worte *veterem qua lege tumultum discrevit Natura parens et semina iustis discessere locis* zu verweisen.[2] Wir erinnern uns jetzt, dass in dem von Dieterich besprochenen Weltschöpfungsmythos nach Hermes, dem Νοῦς, die Γέννα erscheint πάντων κρατοῦσα σποράν, δι' ἧς τὰ πάντα ἐσπάρη,[3] wie ja bei Plutarch Isis auch die Tochter des Hermes ist. Schon

---

[1] *quisquis fuit ille deorum.* Möglich ist freilich auch, dass Ovid selbst den aegyptischen Namen nicht nennen wollte; auch *natura* hat er absichtlich doppelsinnig gebraucht.

[2] Auch bei dem grossartigen Bilde *de cons. Stil.* II 424 ff. und in dem Vergleich *de quarto cons. Hon.* 197 spielen Vorstellungen aus den Isis-Mysterien eine Rolle. Besonders letztere Stelle zeigt, wie lebhaft die Identität der *Natura* mit der Ἶσις Δικαιοσύνη empfunden wird. Gerade weil bei Claudian diese aegyptische Anschauung noch stark hervortritt, darf ich vielleicht beiläufig noch einmal auf sein (?) griechisches Epigramm auf Christus hinweisen, in welchem dieser als das Auge des ersten Gottes und als dessen πρωτόσπορος φωνή, als Hüter der weisheitsvollen Schöpfungen des ewigen Feuers, kurz als der stoisch-aegyptische Hermes gefeiert wird.

[3] Vgl. Dieterich S. 72 ff., der nicht ganz mit Recht nur an die orphische Aphrodite denkt. Da die Naassener von den Isis-Mysterien beeinflusst sind, kommt die Γενεά auch bei ihnen vor. Die Identificirung von Venus und Vesta, die ich oben (S. 79) erwähnte, und die Deutung beider Gottheiten auf die Erde hängt hiermit zusammen. Auch die *Tellus* oder *Mater Magna* ber beiden Gedichte *Precatio terrae* und *Precatio omnium herbarum* (Baehrens *Poet. Lat. min.* I 137 ff.) ist aegyptisch (vgl. Galen *Opp.* XI 792 Kühn). *Tellus* heisst hier *rerum naturae parens,* wie Isis bei Apuleius; vieles erinnert an Lukrez, dessen Venus ja auch zunächst eine asiatische Gottheit ist. Isis konnte in Kleinasien mit den verschiedensten Gottheiten identificirt werden, aber auch stoisch-mystische Vorstellungen konnten dem Publikum des Lukrez aus der Poesie der Zeit bekannt sein.

die von Ovid benutzte poetische Bearbeitung des Schöpfungsmythos hatte neben Hermes oder Osiris Isis gestellt, neben den θεός also die σοφία θεοῦ. Das kann für die Beurtheilung der Gnosis immerhin eine gewisse Bedeutung gewinnen. Für jetzt betone ich nur, dass hiernach Isis-σοφία in hellenistischen Liedern und Berichten mit Hermes-λόγος wechseln kann und gewechselt hat.

Dass es auch in der jüdisch-hellenistischen Mystik, die wir doch zunächst immer auf ihren Zusammenhang mit der aegyptisch-hellenistischen untersuchen müssen, geschehen ist, weiss wohl jeder; aber da ich nicht für theologische Leser schreibe, wird es erlaubt sein, die bekanntesten Hauptstellen hier in ihrem Zusammenhange zu wiederholen. Natürlich gilt es dabei nicht, feste Systeme zu suchen, welche Zeller mit Recht vermisst, sondern aus Sprachgebrauch und Auswahl der Vorstellungen auf bewusste und unbewusste Einwirkungen Schlüsse zu machen.

Aegyptische Einflüsse würden, wenn die Ausführungen am Schlusse des vorigen Kapitels sich bewähren sollten, auch in der Litteratur nach dem Exil nicht befremden. Dennoch muss ich, trotz meiner persönlichen Ueberzeugung, es hier dahingestellt sein lassen, ob das Lied der Weisheit in den Sprüchen Salomos (Kap. 8) von hier beeinflusst ist. Den Beginn der Personificirung sehen wir schon hier (V. 22) κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ· πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέ με, ἐν ἀρχῇ πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι καὶ πρὸ τοῦ τὰς ἀβύσσους ποιῆσαι, πρὸ τοῦ προελθεῖν τὰς πηγὰς τῶν ὑδάτων. πρὸ τοῦ ὄρη ἑδρασθῆναι, πρὸ δὲ πάντων βουνῶν γεννᾷ με. κύριος ἐποίησε χώρας καὶ ἀοικήτους καὶ ἄκρα οἰκούμενα τῆς ὑπ' οὐρανῶν. ἡνίκα ἡτοίμαζε τὸν οὐρανόν, συμπαρήμην αὐτῷ, καὶ ὅτε ἀφώριζε τὸν ἑαυτοῦ θρόνον ἐπ' ἀνέμων, καὶ ὡς ἰσχυρὰ ἐποίει τὰ ἄνω νέφη, καὶ ὡς ἀσφαλεῖς ἐτίθει πηγὰς τὰς ὑπ' οὐρανόν, καὶ ὡς ἰσχυρὰ ἐποίει τὰ θεμέλια τῆς γῆς, ἤμην παρ' αὐτῷ ἁρμόζουσα. ἐγὼ ἤμην, ᾗ προσέχαιρεν. καθ' ἡμέραν δὲ εὐφραινόμην ἐν προσώπῳ αὐτοῦ ἐν παντὶ καιρῷ, ὅτε ἐνευφραίνετο τὴν οἰκουμένην συντελέσας καὶ ἐνευφραίνετο ἐν υἱοῖς ἀνθρώπου. Eine Ausführung, aber fühlbar in dem Sinne der bisher besprochenen Mystik, bietet das Lied der

Weisheit bei Sirach 24, 3—10; 23, und hier werden jene hellenistischen Versuche, einen Begriff für die Offenbarung zu finden, weit stärker fühlbar: ἐγὼ ἀπὸ στόματος ὑψίστου ἐξῆλθον καὶ ὡς ὁμίχλη κατεκάλυψα γῆν. ἐγὼ ἐν ὑψηλοῖς κατεσκήνωσα, καὶ ὁ θρόνος μου ἐν στύλῳ νεφέλης. γῦρον οὐρανοῦ ἐκύκλωσα μόνη καὶ ἐν βάθει ἀβύσσων περιεπάτησα· ἐν κύμασι θαλάσσης[1] καὶ ἐν πάσῃ τῇ γῇ καὶ ἐν παντὶ λαῷ καὶ ἔθνει ἐκτησάμην. μετὰ τούτων πάντων ἀνάπαυσιν ἐζήτησα καὶ ἐν κληρονομίᾳ τίνος αὐλισθήσομαι. τότε ἐνετείλατό μοι ὁ κτίστης ἁπάντων καὶ ὁ κτίσας με κατέπαυσε τὴν σκηνήν μου καὶ εἶπεν· ἐν Ἰακὼβ κατασκήνωσον καὶ ἐν Ἰσραὴλ κατακληρονομήθητι (vgl. Zachar. 8, 3). πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέ με καὶ ἕως αἰῶνος οὐ μὴ ἐκλίπω ...... ταῦτα πάντα βίβλος διαθήκης θεοῦ ὑψίστου, νόμος, ὃν ἐνετείλατο Μωυσῆς κληρονομίαν συναγωγαῖς Ἰακώβ.[2]

Die dritte Stufe vertritt ein Abschnitt der schönsten aller spätjüdischen Schriften, die von einem vorzüglichen Kenner hellenischer Poesie geschrieben ist, der sogenannten Weisheit Salomons. Dass ihr Verfasser die stoischen vier Tugenden, die platonische, bezw. eine platonisirende Ideenlehre u. a. kennt, ist oft betont, seltener, dass er eine aegyptisch beeinflusste Darstellung stoischer Theologie berücksichtigt. Doch geht dies m. E. zwingend aus 13, 2, der Schilderung der auffallend mild beurtheilten heidnischen φιλόσοφοι hervor: ἀλλ' ἢ πῦρ ἢ πνεῦμα ἢ ταχινὸν ἀέρα ἢ κύκλον ἄστρων ἢ βίαιον ὕδωρ ἢ φωστῆρας οὐρανοῦ, πρυτάνεις κόσμου, θεοὺς ἐνόμισαν. In den ersten Worten erkennen wir unschwer die etwas verdunkelte aegyptische Theologie des Hekataios (Diod. I 11), in den folgenden die des Chairemon und seiner Vorgänger; nur auf sie bezieht sich natürlich die Begründung „entweder wegen ihrer Schönheit oder wegen ihrer Macht." Hierzu passt die Herleitung des Bilderdienstes 14, 15 ἀώρῳ γὰρ πένθει

---

[1] Vgl. den Isishymnos V. 58 ἐν δ' [ἀ]περ[ά]τοις βένθεσιν ἀστιβέα πλαγκτὰν ὁδόν, εὖτέ με θυμὸς κορθύσῃ, κλονέω.

[2] Das neue ist im wesentlichen die Identificirung einer göttlichen Person mit dem Wort, das Gott spricht, und dem Buch seiner Offenbarung, also gerade der Grundzug jener aegyptisch-griechischen Mystik.

τρυχόμενος πατὴρ τοῦ ταχέως ἀφαιρεθέντος τέκνου εἰκόνα ποιήσας τὸν τότε νεκρὸν ἄνθρωπον νῦν ὡς θεὸν ἐτίμησε καὶ παρέδωκε τοῖς ὑποχειρίοις μυστήρια καὶ τελετάς· εἶτα ἐν χρόνῳ κρατυνθὲν τὸ ἀσεβὲς ἔθος ὡς νόμος ἐφυλάχθη καὶ τυράννων ἐπιταγαῖς ἐθρησκεύετο τὰ γλυπτά. Das gehört in letzter Linie in die Reihe der griechischen Erzählungen von der Erfindung der Malerei oder Plastik; die religiöse Quelle zeigt Fulgentius *Mythol.* I 1, der die Erfindung nach Aegypten verlegt.[1] Auch die Verehrung der Thiere war hier erklärt.[2] So kann eine starke Steigerung der hellenistischen Klänge in dem Liede auf die Weisheit (7, 21) nicht befremden: ἡ γὰρ πάντων τεχνῖτις ἐδίδαξέ με σοφία. ἔστι γὰρ ἐν αὐτῇ πνεῦμα νοερόν, ἅγιον, μονογενές, πολυμερές, λεπτόν, εὐκίνητον . . . παντοδύναμον, πανεπίσκοπον καὶ διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων νοερῶν, καθαρῶν, λεπτοτάτων.[3] πάσης γὰρ κινήσεως κινητικώτερον σοφία, διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα. ἀτμὶς γάρ ἐστι τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως καὶ ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής, διὰ τοῦτο οὐδὲν μεμιαμμένον εἰς αὐτὴν παρεμπίπτει. ἀπαύγασμα γάρ ἐστι φωτὸς ἀϊδίου . . . καὶ κατὰ γενεὰς εἰς ψυχὰς ὁσίας μεταβαίνουσα φίλους θεοῦ καὶ προφήτας κατασκευάζει . . . . . ἔστι γὰρ αὕτη εὐπρεπεστέρα ἡλίου καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἄστρων θέσιν φωτὶ συγκρινομένη εὑρίσκεται προτέρα. τοῦτο μὲν γὰρ διαδέχεται νύξ, σοφίας δὲ οὐκ ἀντισχύει κακία. Ich brauche kaum hervorzuheben, wie viel philosophische Definitionen und Formeln unter die Lobpreisungen mit aufgenommen sind. Wichtig ist auch 9, 2 τῇ σοφίᾳ σου κατεσκεύασας ἄνθρωπον . . . δός μοι τὴν τῶν σῶν θρόνων πάρεδρον σοφίαν . . . . καὶ μετά σου ἡ σοφία, ἡ εἰδυῖα τὰ ἔργα σου καὶ παροῦσα, ὅτε ἐποίεις

[1] Ob der Autor des Citats, Diophantos von Lakedaimon, erfunden ist oder nicht, bleibt dabei ganz gleichgiltig. Als philosophische Theorie kennt es auch Minucius Felix 20, 5 *sacra facta sunt, quae fuerant adsumpta solacia.* Einen Stoiker, welcher die Bilderverehrung tadelt, benutzt auch Varro (Agahd S. 164).

[2] Vgl. 11, 16 und öfter.

[3] Das heisst ψυχῶν. Die ψυχή wird auch hier als Ursprung der κίνησις gefasst. (Vgl. Zenon Fr. 91 Pearson οἱ δὲ σώματα κινεῖν). Der Vergleich der σοφία und des λόγος tritt durch einen Vergleich mit S. 111 Anm. 1 zu Tage.

τὸν κόσμον .... ἐξαπόστειλον αὐτὴν ἐξ ἁγίων οὐρανῶν καὶ ἀπὸ θρόνων δόξης σου πέμψον αὐτήν ... οἶδε γὰρ ἐκείνη πάντα καὶ ὁδηγήσει[1] με ἐν ταῖς πράξεσί μου σωφρόνως. So ist es die Σοφία, welche Adam erhält[2] (10, 1), Noah und Lot rettet, Jakob leitet (ὡδήγησεν 10, 10, vgl. V. 8 σοφίαν γὰρ παροδεύσαντες); sie tritt in die Seele des Moses ein,[3] sie leitet das Volk Gottes.[4] Neben ihr erscheint freilich auch der Logos 18, 15 ὁ παντοδύναμός σου Λόγος ἀπ' οὐρανῶν ἐκ θρόνων βασιλειῶν ἀπότομος πολεμιστὴς εἰς μέσον τῆς ὀλεθρίας ἥλατο γῆς, ξίφος ὀξὺ τὴν ἀνυπόκριτον ἐπιταγήν σου φέρων, καὶ στὰς ἐπλήρωσε τὰ πάντα θανάτου, καὶ οὐρανοῦ μὲν ἥπτετο, βεβήκει δ' ἐπὶ γῆς. Die Einwirkung griechisch-orientalischer Vorstellungen auf das wundervolle Bild zeigt am besten das Orakel bei Buresch *Klaros* S. 10 προσθρώσκει πέδῳ Λοιμὸς δυσεξάλυκτος τῇ μὲν ἀμπαφῶν ποιναῖον ἄορ χειρὶ ... τρύει δὲ πάντη δάπεδον ἐνπολεύμενον. Der Schriftsteller überträgt hier das Wort ἀποστελῶ τὴν χεῖρά μου καὶ πατάξω τοὺς Αἰγυπτίους[5] in seine Vorstellungsart;

---

[1] Dies ὁδηγεῖν wird ursprünglich von dem λόγος gesagt, dessen stoische Etymologie ja vom ἐπὶ λῷον ἄγειν genommen ist. Der von Dieterich herausgegebene Text, der so viel aegyptisch-stoische Sacralformeln bewahrt hat, lässt (S. 12, 14) Gott zu der ψυχή sprechen: πάντα κινήσεις ... Ἑρμοῦ σε ὁδηγοῦντος· τοῦτ' εἰπόντος τοῦ θεοῦ πάντα ἐκινήθη καὶ ἐπνευματώθη ἀκατασχέτως (vgl. Berthelot a. a. O. 232). An den Logos als Ἑρμῆς ψυχαγωγός bei den Naassenern brauche ich nur zu erinnern. Auch hierin tritt für Hermes Isis-Σοφία ein; sie lenkt das Schiff, wie in der Weisheit Salomons die Σοφία die Arche Noahs steuert (10, 4, vgl. den Isis-Hymnos V. 55 ff. und hiermit wieder Weish. 14, 3: die σοφία hat das Schiff gebaut, ἡ δὲ σή, πάτερ, διακυβερνᾷ πρόνοια, ὅτι ἔδωκας καὶ ἐν θαλάσσῃ ὁδὸν καὶ ἐν κύμασι τρίβον ἀσφαλῆ .... θέλεις δὲ μὴ ἀργὰ εἶναι τὰ τῆς σοφίας σου ἔργα. Das heisst hier die Schiffe).

[2] Er nimmt hier, wie bei den Naassenern eine eigenthümlich gesteigerte Stellung ein (vgl. auch Berthelot a. a. O. 89; 230—232).

[3] 10, 16 εἰσῆλθεν εἰς ψυχὴν θεράποντος κυρίου. Die Formel ist wichtig, da die σοφία ja als πνεῦμα definirt ist.

[4] 10, 17 ὡδήγησεν αὐτοὺς ἐν ὁδῷ θαυμαστῇ καὶ ἐγένετο αὐτοῖς εἰς σκέπην ἡμέρας καὶ εἰς φλόγα ἄστρων τὴν νύκτα· διεβίβασεν αὐτοὺς θάλασσαν ἐρυθρὰν καὶ διήγαγεν αὐτοὺς δι' ὕδατος πολλοῦ. 11, 1 εὐώδωσε τὰ ἔργα αὐτῶν ἐν χειρὶ προφήτου ἁγίου.

[5] Vgl. Aristobul bei Eusebios *praep. ev.* VIII 10.

wir dürfen daher auch hier 11, 18 vergleichen οὐ γὰρ ἠπόρει ἡ παντοδύναμός σου χεὶρ καὶ κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης; für seine Vorstellungen ist beides dasselbe und auch die σοφία tritt für die δεξιὰ θεοῦ ein, wie sie ja schon bei Sirach offenbar den λόγος bedeutet. Die beiden mystischen Vorstellungen erwachsen aus der gleichen Wurzel und gehen beständig in einander über. Wie λόγος und νόμος vielfach einander gleichgestellt werden, so bei unserm Autor wie bei Sirach σοφία (γνῶσις) und νόμος, und wie die σοφία ist der νόμος selbst das unvergängliche Licht, das Gott der Welt gegeben hat (18, 4); auf wen sie sich niedergelassen hat, der wird υἱὸς θεοῦ; an ihm hat Gott sein Wohlgefallen (7, 28).[1] Man muss, wie ich noch einmal betone, hierin nicht den Ausdruck eines bestimmten Systems, sondern Formeln für das religiöse Empfinden weiter Kreise sehen, um zu ahnen, wie sie in mannigfacher Weise zunächst die Anschauungen unserer synoptischen Evangelien und in weiterer Steigerung auch die des vierten Evangeliums und seines Prologes beeinflusst haben.

Wie diese Formeln weiter wirken, scheint mir ein spätes liturgisches Stück unserer Sammlung zu zeigen, das mir erst nach Abschluss des Druckes in die Hände fiel, und das ich seiner Wichtigkeit halber gleich hier mit einzuschieben wage, ein sehr altes Mariengebet, wenn man will, das erste Ave Maria. Es findet sich auf einer Thonscherbe, die Prof. Spiegelberg im Jahre 1896 in Luxor erwarb, kam zunächst in das Institut für Aegyptologie und von hier neuerdings im Austausch in den Besitz unserer Universitäts- und Landesbibliothek. Die Schrift, über welche die beigegebene Tafel ein Urtheil gestattet, wage ich kaum zu datiren; meinem Eindruck nach brauchen wir unter das VI. Jahrhundert nicht herabzugehen. Herr Dr. Crum, den ich um sein Urtheil bat, verglich zwei datirte Ostraka des VII. und VIII. Jahrhunderts und fand sie dem ersteren weit ähnlicher.

[1] Dass auch Christus selbst frühzeitig wie mit dem Λόγος, so mit der Σοφία θεοῦ identificirt wurde, ist bekannt (vgl. z. B. Iustin *dial. cum Tryph.* 61, 62; *Altercatio Simonis et Theophili* 3, 12 u. a.).

Der rechte Rand ist erhalten und verläuft gradlinig; links fehlt ein grösseres Stück, und da die Ergänzungen der Zeilen 4—8 ziemlich gleichen Umfangs sein müssen, werden wir für den ersten Theil gleich lange Zeilen annehmen dürfen. Dagegen ist im Schluss, sicher von Zeile 19 an, nur ganz wenig verloren. Der Rand der Scherbe ging hier in scharfem Bruch von links nach rechts herunter, und nur ein schmaler, vielleicht ursprünglich überstehender Rand ist noch nachträglich abgesplittert. Denkt man sich den unteren schrägen Bruch bis zu dem früheren linken Rand verlängert, so würde er etwa zwischen Zeile 12 und 15 einmünden; von hier würde also wahrscheinlich die Verkürzung der Zeilen beginnen. Ich habe danach die Ergänzung gestaltet, muss aber von Anfang an betonen, dass die Ergänzungen der Zeilen 10—19 ganz unsicher sind und dass auch bei den vorausgehenden Zeilen manche Ungewissheit bleibt.

Das Gebet dient keinem bestimmten Zweck; jede Anspielung auf einen Zauber oder eine Beschwörung fehlt; auch für eine Verwendung als Amulett ist die Form der Scherbe kaum geeignet. Als blosse Schreibübung eines Schülers wird man es ebenfalls nicht betrachten dürfen; es wäre dabei zwecklos gewesen, die erzählenden Sätze des Evangeliums wegzulassen. Denn Zeile 1—9 geben offenbar Reden und Gegenreden der Verkündigung Mariae nach einem Evangelium, Zeile 9—24 eine hieran schliessende liturgische Lobpreisung Mariae. Diese Form tritt uns in einzelnen Weihnachtspredigten späterer Zeit entgegen, so in der Predigt des Theodotos von Ankyra *in sanctam Deiparam et Symeonem:*[1] ἥκωμεν τοιγαροῦν εὐαγῶς ἐπὶ τὸν ὕμνον, ἥκωμεν χαίροντες, ἀνευφημοῦντες, δοξολογοῦντες καὶ μεγαλύνοντες τὸ ὑπὲρ νοῦν καὶ λόγον μυστήριον, ἐξάρχοντες τοῦ οὐρανοπολίτου Γαβριὴλ τῶν θείων προσφθεγκτηρίων καὶ λέγοντες· χαῖρε, κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ. μεθ᾽ οὗ δευτερώσωμεν· χαῖρε,

[1] Ich citire nach Gallandi *Bibl. vet. patrum* (IX 460) und muss auch im Folgenden vielfach ältere Ausgaben benutzen, da die entsprechenden Bände Mignes mir im Augenblick unzugänglich sind.

τὸ ἐκπόθητον ἡμῶν εὐφραντήριον, χαῖρε, τὸ ἐκκλησιαστικὸν ἀγαλλίαμα κτλ. Aehnlich sind die beiden Bestandtheile noch fühlbar bei Pseudo-Athanasios in dem Schluss der Predigt εἰς τὸν εὐαγγελισμὸν τῆς . . θεοτόκου (II 342 D *ed. Bened.*): εἴ τις ἀρετὴ καὶ εἴ τις ἔπαινος προσάγεταί σοι παρ' ἡμῶν καὶ πάσης τῆς κτίσεως ὕμνος τῇ κεχαριτωμένῃ, τῇ κυρίᾳ, τῇ μητρὶ τοῦ θεοῦ καὶ κιβωτῷ τοῦ ἁγιάσματος. ἰδοὺ δὴ καὶ ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ ἀρχῆς ἡμέρας ὡς ἀπαρχὴν ἐγκωμίου προσεπλέξατό σοι κατεπώνυμον ἐγκώμιον ὁ ἀρχάγγελος βοῶν· „χαῖρε, κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ". Es folgen weitere Sprüche aus dem zweiten Kapitel des Lukas; dann werden die verschiedenen Abtheilungen der Engel eingeführt, die entweder mit εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν oder χαῖρε, κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ beginnen und letzteres heisst ο ἐκφαντορικώτατος καὶ περιληπτικώτατος ὕμνος, der immer wiederholt wird.[1] Es folgt ein kurzes eigenes Gebet des Predigenden. Die Form, welche unser Gebet bietet, entspricht äusserlich bis zu gewissem Grade den griechischen Hymnen; sie wird in den orientalischen Gemeinden frühzeitig üblich geworden sein. So dürfen wir unser Ostrakon wohl als bestimmt für den kirchlichen oder privaten Gebrauch armer Leute etwa an dem Feste der Empfängniss oder Geburt Christi fassen.[2] Ob in den unklaren Zügen des Anfangs ein blosser Schnörkel oder eine Zahl (ιθ' oder θ') steckt, wage ich nicht zu entscheiden. Einschnitte in der Recitation sind durch ein kleines Kreuz über der Zeile gekennzeichnet; auch die wagerechten Striche über den Endsilben κληθησεται (Zeile 4) und εθνων (Zeile 12) werden wir, wie Prof. Keil sah, als liturgische Zeichen für den Aufsagenden fassen dürfen. Ich gebe zunächst eine Transscription des Erhaltenen; bei der Lesung hat mich Herr Privatdocent Dr. O. Plasberg freundlichst unterstützt.

---

[1] Vgl. aus späterer Zeit z. B. Johannes Damascenus (Migne 96 *p.* 648, 650, 651, 655, 658, 659, 695).

[2] Minder wahrscheinlich ist für so frühe Zeit täglicher Gebrauch. Immerhin könnte die Scherbe vielleicht einen Anhalt für die Vermuthung geben, dass das *Ave Maria* aus der griechischen Kirche in das Abendland übertragen ist.

ΙΘ χαιρε κεχαριτομενη ο κσ μετα σου εγ[1]
και θεοδωκον και αιτιμον ευρησ γαρ χαρ[2]
και καλεσισ το ονομα αυτου ιυ ουτοσ
θησεται† δωσε αυτω[3] κσ ο θσ τον θ
λευει επι[4] τον οικον ιακωβ εισ τον
ουκ εστε τελοσ† ποθεν με τουτο γε
ευμα αγιον επελευσεται επι συ και
διο και το γεννομενον αγιο
λη κυ γενετο με κατα το ρημ
λαλησε σε και ευαγγελισθαι εκ[5]
θησεται πασαι αι πατριαι τησ
εθνων μετα του αρχαγγὲλ
προσκυνη[6] σωμεν αυτω π[7]
μενη του κυ χαιρε παρεδ[8]
χαιρε θεοδωκη η αμμα
υ περιστερα η αγαγωσ
ανουσ χαι παρθενοιοι
χαιρε θεοδωκη εεο
εν ουρανοισ χαιρε νυ
φησ χαιρε μαρια
παρθενοιοι βιβλ
οι βιβλος οιδι.
φωτοσ χα
χαιρ

Ich füge, ehe ich zur Ergänzung schreite, den Text der Verkündigungsgeschichte bei Lukas 1,26 bei: ἐν δὲ τῷ μηνὶ τῷ ἕκτῳ ἀπεστάλη ὁ ἄγγελος Γαβριὴλ ἀπὸ τοῦ θεοῦ εἰς πόλιν

[1] γ ist nicht sicher, ρ oder ι, ja vielleicht auch ν denkbar, υ ausgeschlossen.

[2] Für ρ ist auch ι oder ν denkbar.

[3] nach τ ein senkrechter Strich αυτ|ω.

[4] ι aus ο corrigirt.

[5] κ oder ι oder π.

[6] η aus ω corrigirt.

[7] π sehr wahrscheinlich.

[8] Für ε wäre θ denkbar, doch weist der Rest des folgenden Buchstabens auf δ und ε scheint an letzter Stelle ausgeschlossen.

τῆς Γαλιλαίας, ᾗ ὄνομα Ναζαρέτ, 27 πρὸς παρθένον ἐμνηστευμένην
ἀνδρί, ᾧ ὄνομα Ἰωσήφ, ἐξ οἴκου Δαυείδ, καὶ τὸ ὄνομα τῆς παρθένου
Μαριάμ. 28 καὶ εἰσελθὼν πρὸς αὐτὴν ὁ ἄγγελος εἶπεν· χαῖρε, κεχαριτω-
μένη· ὁ κύριος μετὰ σοῦ. 29 ἡ δὲ ἐπὶ τῷ λόγῳ διεταράχθη καὶ διελογί-
ζετο, ποταπὸς εἴη ὁ ἀσπασμὸς οὗτος. 30 καὶ εἶπεν ὁ ἄγγελος αὐτῇ·
μὴ φοβοῦ, Μαριάμ· εὗρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ θεῷ. 31 καὶ ἰδοὺ συλλήμ-
ψῃ ἐν γαστρί, καὶ τέξῃ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν.
32 οὗτος ἔσται μέγας καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται, καὶ δώσει αὐτῷ
κύριος ὁ θεὸς τὸν θρόνον Δαυεὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ. 33 καὶ βασι-
λεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακὼβ εἰς τοὺς αἰῶνας, καὶ τῆς βασιλείας αὐ-
τοῦ οὐκ ἔσται τέλος. 34 εἶπεν δὲ Μαριὰμ πρὸς τὸν ἄγγελον· πῶς
ἔσται (μοι einzelne Zeugen) τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω; 35 καὶ
ἀποκριθεὶς ὁ ἄγγελος εἶπεν αὐτῇ· πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ,
καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι· διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κλη-
θήσεται, υἱὸς θεοῦ. 36 καὶ ἰδοὺ Ἐλισάβετ ἡ συγγενίς σου καὶ αὐτὴ
συνειληφυῖα υἱὸν ἐν γήρει αὐτῆς, καὶ οὗτος μὴν ἕκτος ἐστὶν αὐτῇ τῇ
καλουμένῃ στείρᾳ, 37 ὅτι οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τοῦ θεοῦ πᾶν ῥῆμα.
38 εἶπεν δὲ Μαριάμ· ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου· γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά
σου. καὶ ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτῆς ὁ ἄγγελος.

Die Ergänzung hat, wie erwähnt von Zeile 4—8 auszugehen; hier steht wohl sicher: δώσε αὐτῷ κύριος ὁ θεὸς τὸν θ[ρόνον Δαυεὶδ τοῦ πατρὸς καὶ βασι]λεύει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακὼβ εἰς τὸν [αἰῶνα καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ] οὐκ ἔσται τέλος. πόθεν με τοῦτο γε[νήσεται, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω; πν]εῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σὺ καὶ [δύναμις ὑψίστου [1] ἐπισκιάσει σοι], διὸ καὶ τὸ γεννόμενον ἅγιο[ν κληθήσεται, υἱὸς θ̅υ̅. ἰδοὺ ἡ δού]λη κυρίου γένετό με κατὰ τὸ ῥῆμ[ά σου]. In der folgenden Betrachtung scheint zunächst die Ergänzung [σω]θήσεται πᾶσαι αἱ πατριαὶ τῆς [Ἰουδαίας καὶ πάντα τὰ γένη τῶν] ἐθνῶν im Allgemeinen sicher; es ist der Inhalt der frohen Botschaft; zu εὐαγγελίσθαι (εὐαγγελίσασθαι?) wird man etwa ἐκέλευσεν ergänzen müssen [2].

[1] Nur an ὑψίστου könnte man zweifeln; es ist, wie Harnack (Sitzungsberichte d. Berliner Akad. 1900 S. 550) erwiesen hat, Lieblingsausdruck des Lukas; möglich wäre dem Zeilenumfang nach auch τοῦ θ̅υ̅ (= θεοῦ). Die Entscheidung lässt sich erst später treffen.

[2] Dass in älteren Erzählungen der Verkündigung das Wort εὐηγγελίσατο vorkam, hat Resch *Kindheitsevangelium* (Texte und Untersuchungen X 5, 78) sehr wahrscheinlich gemacht.

Danach wird die Ergänzung von Zeile 3 zu beurtheilen sein. Die durch Lukas gebotenen Worte οὗτος [ἔσται μέγας καὶ υἱὸς ὑψίστου κλη]θήσεται würden dem Raum entsprechen und Niemand kann widerlegt werden, wenn er sie hier einsetzt.

Nur die Möglichkeit einer anderen Ergänzung darf man zunächst betonen. Das fast sichere Wort σωθήσεται in der Inhaltsangabe der Botschaft erinnert daran, dass Justin (*Apol.* I 33) und das Protevangelium des Jacobus auch in der Verkündigung an Maria, wie in deren Gegenbild, der Verkündigung an Joseph, eine Begründung des Jesus-Namens gelesen haben: οὗτος γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν.

In dieser Form nun lässt sich das an unserer Stelle nicht einfügen, sowohl des Umfangs als der folgenden Erläuterung halber; aber eine abgeleitete Form wie οὗτος [σώσει τοὺς λαοὺς καὶ υἱὸς θυ κλη]θήσεται wäre an sich nicht unmöglich, wenn nicht das Lukas-Evangelium, sondern ein anderes dem Gebet zu Grunde läge. Wir müssen diese Möglichkeit näher ins Auge fassen.

Zeile 1 und 2 enthalten einen im Lukas-Evangelium fehlenden Zusatz, etwa ἐγ[λελεγμένη σὺ ὡς ἀγγεῖον[1] ἀμίαντον] καὶ θεοδώκον καὶ ἄϊτιμον. Dass er erst in der liturgischen Bearbeitung hinzugekommen ist, darf man zwar nicht als unmöglich, immerhin aber als minder wahrscheinlich bezeichnen. Stammt er aus dem benutzten Evangelium, so ist er zweifellos zu einer älteren Vorlage hinzugefügt und das Evangelium in jüngerer Zeit verfasst oder überarbeitet.

In der folgenden Zeile εὕρης γὰρ χάρ[ιν παρὰ τῷ θω καὶ ἰδοὺ τέξῃ υἱόν], καὶ καλέσις müssen des Raumes halber nothwendig die Worte καὶ συλλήμψῃ ἐν γαστρί gefehlt haben. Ein Grund, wesshalb der Verfasser des liturgischen Stückes sie hätte unterdrücken sollen, ist nicht erfindbar; so ist wahrscheinlich, dass sie in dem Evangelium ebenfalls fehlten.

---

[1] Auf ἀγγεῖον oder σκεῦος weisen die folgenden Adjective, vgl. für das bekannte Bild z. B. Athanasios (?) εἰς ἀπογραφὴν τῆς ἁγίας Μαρίας (Tom II 349 C *ed. Bened.*). τὸ τοῦ ὑψίστου θεοχώρητον σκεῦος.

Weiter fragt Maria nicht wie bei Lukas πῶς ἔσται τοῦτο, sondern πόθεν μοι τοῦτο γενήσεται. Endlich fehlen Lukas V. 36 und 37 vollständig. Nun wäre es an und für sich gewiss denkbar, dass der Verfasser des liturgischen Stückes sie fortliess, weil sie nur der Verknüpfung dieser Scene mit der folgenden Erzählung dienen und sich für ein Gebet ihrem Ton nach nicht eignen. Ich habe dies zunächst geglaubt, und erst eine Prüfung der Zusammenhänge des ganzen Stückes hat mich zu der Ueberzeugung gebracht, dass die letztgenannten drei Varianten unter einander in enger Verbindung stehen, und dass wir es hier mit einem neuen Evangelienbruchstück zu thun haben. Der Text unseres Ostrakons ist klar und verständlich. Die Worte κεχαριτωμένη, εὗρες χάριν παρὰ τῷ θεῷ und τέξῃ υἱόν muss Maria — zumal nach antiker Sprache und Vorstellungsart — so verstehen, als trage sie das Kind schon in sich. Die Antwort πόθεν μοι τοῦτο[1] γενήσεται, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω verliert ihren vollen Sinn, wenn wir vorher καὶ ἰδοὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρί einschieben und den Engel von einer unbestimmten Zukunft reden lassen. Man braucht ja nur die modernen Commentare durchzulesen, um aus den erquälten und zum Theil sprachwidrigen Interpretationsversuchen die Unmöglichkeit dieser Verbindung zu erkennen. Auf die Frage πόθεν, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω antwortet der Engel richtig πνεῦμα ἅγιον .... καὶ δύναμις τοῦ θεοῦ, und an diese stark betonten Worte schliesst wieder richtig διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται, υἱὸς θεοῦ[2].

Der Engel nimmt dabei auf seine früheren Worte καὶ υἱὸς θεοῦ κληθήσεται Bezug. Er hat, gerade weil Maria an etwas schon Geschehenes denkt, zu betonen, dass das Wunder erst bevorsteht; erst muss ja Maria einwilligen.

[1] Auf τέξῃ υἱόν bezüglich.

[2] In einzelnen Commentaren lesen wir freilich, dass γεννώμενον ἅγιον zu verbinden sei, sonst fehle vor υἱὸς θεοῦ ein καὶ. Ist das Vorkommen des Asyndeton in feierlicher Sprache wirklich so unmöglich? Der doppelten Ansage πνεῦμα ἅγιον und δύναμις τοῦ θεοῦ entspricht die doppelte Bezeichnung. Dass wir Lukas V. 35 nicht irgend einer dogmengeschichtlichen Construction zu Liebe athetiren dürfen, sondern dass auf ihn das ganze Gespräch hinzielt und er den Kern der Geschichte enthält, dünkt mir schon hiernach klar.

Sie thut es, und damit vollzieht sich für den Erzähler offenbar das Wunder. Jedes Wort schliesst hier eng an das andere; keines können wir entbehren, keines umgestalten.

Betrachten wir nun den Bericht des Lukas. Nur die Formulirung der Frage πῶς ἔσται τοῦτο ermöglicht ihm den Verweis auf Elisabets späte Schwangerschaft und den Satz οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τοῦ θεοῦ πᾶν ῥῆμα [1]. Er enthält die eine Antwort, aber sie schleppt ungeschickt nach und ist von der Frage durch eine zweite, an und für sich voll genügende Antwort geschieden, und wenn man beide Antworten in einen inneren Zusammenhang bringen will, so fällt der Satz διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται, υἱὸς θεοῦ störend dazwischen. Ich selbst glaube auch in dem Ton der Verse 36 und 37 einen starken Abfall gegen die knappe und erhabene Sprache der Haupterzählung zu finden; aber entscheidend muss für den Philologen sein, dass die Fassung πόθεν μοι τοῦτο γενήσεται allem Anschein nach die echte ist und sich doch wegen des ὅτι οὐκ ἀδυνατήσει bei Lukas nicht einsetzen lässt.

Herr Vicar Jacoby hat in seiner Ausgabe eines neuen Fragmentes eines koptischen Evangeliums [2] auf verschiedene Stellen in gnostischen Schriften aufmerksam gemacht, in denen Gabriel als der ἄγγελος und λόγος (bezw. die δύναμις) θεοῦ mit Christus gleichgesetzt wird; indem er zu Maria spricht und ihr das göttliche Wort kündet, wird der λόγος in ihr, vollzieht sich das Wunder der Empfängniss. Es ist schade, dass Herr Jacoby diese Vorstellung nicht weiter in kirchliche Kreise verfolgt hat; ich werde es natürlich nur in ungenügendem Maasse thun können.

Schon Justin identificirt bekanntlich *Apol.* I 33 und *Dial. c. Tryph.* 105 πνεῦμα und δύναμις, die über Maria kommen sollen, mit dem λόγος [3], der doch zugleich durch sie in ihr

[1] Eben darum ist μοι ungeschickter Zusatz aus einer anderen Fassung.

[2] *Ein neues Evangelienfragment* Strassburg, 1900. S. 37 ff.

[3] Auch Christus, bezw. der Λόγος, ist ihm ja πνεῦμα. Eine reiche Fülle weiterer Stellen giebt Resch *Kindheitsevangelium* (*Texte und Untersuchungen* X 5) S. 93 ff. und S. 83 ff. Seine Schlüsse muss ich freilich ablehnen. Ueber die Art der Logos-Vorstellung und die „Quadrirung des Begriffes“ brauche ich wohl nicht mehr eingehender zu handeln.

gezeugt wird. Hiermit muss man verschiedene Stellen jüngerer Kirchenväter, nach denen Christus, bezw. der Λόγος, sich selbst ankündigt oder für die menschliche Geburt sein eigener Erzeuger ist, verbinden. In engem Zusammenhang steht ferner die altkirchliche Vorstellung, die Empfängniss habe sich durch das Ohr vollzogen.[1] Zu Grunde liegt eine weitverbreitete und alte Auffassung, nach der die sogenannte Verkündigung vielmehr die Erzählung des Zeugungswunders ist. Das sagt geradezu Origenes:[2] *audeo quid loqui, quia et in eo, quod scriptum est „spiritus dei veniet super te et virtus altissimi obumbrabit te“, principium seminis et conceptus fuerit.* In der späteren Zeit scheint die Behauptung bei den Worten χαῖρε κεχαριτωμένη habe sich die Empfängniss vollzogen sogar häufiger; die χάρις wird dabei auf diese Begnadigung gedeutet. Gegen solche Auffassungen wendet sich Pseudo-Athanasios εἰς τὸν εὐαγγελισμὸν τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου (II 338 A *ed. Bened.*), ohne doch ganz von dieser Auffassung der Verkündigung loszukommen: ἠσπάζετο ταύτην λέγων· χαῖρε, κεχαριτωμένη· ὁ κύριος μετὰ σοῦ. — κἀνταῦθα πάλιν θεωροῦμεν, ὅτι ἡ μὲν φωνὴ τοῦ ἀγγέλου κατὰ προφορὰν πνεύματος † ἀπηχήσεως αὐτοῦ διερμηνευομένη, οὐκ αὐτὴ δὲ ἦν ἡ τοῦ υἱοῦ ὑπόστασις οὐδὲ αὐτὴ γέγονε σάρξ. ἀλλὰ κατ᾽ αὐτὴν τὴν φωνὴν ἑτέρα οὖσα κατὰ τὴν ὑπόστασιν ιδιότης τοῦ λόγου καὶ θεοῦ ἅμα ἐπεφοίτησεν ἐν τῇ κοιλίᾳ τῆς παρθένου. καὶ βλασφημοῦσιν οἱ λέγοντες, ὅτι αὐτὴ ἡ φωνὴ τοῦ ἀρχαγγέλου ἦν ἡ ὑπόστασις τοῦ θεοῦ λόγου, διὸ καὶ εσημειωσάμεθα τὸν τόπον, ἀναβαλλόμενοι τῆς βλασφημίας τὴν κατάκρισιν. ἑτέρα τοίνυν παρὰ τὴν φωνὴν τοῦ ἀρχαγγέλου ουσα ἡ ὑπόστασις τοῦ λόγου καὶ υἱοῦ τοῦ θεοῦ ἅμα, ὡς προδιανοιχθείσης τῆς ἀκοῆς τῆς παρθένου διὰ τῆς ἀρχαγγελικῆς φωνῆς, εισῆλθεν εις αὐτὴν ἡ θεία τοῦ υἱοῦ ὑπόστασις, ὡς αὐτὴ μὲν ἡ παρθένος οὐκ οιδεν, οιδε δὲ ὁ εἰσελθών, ὅπως εἰσῆλθε. διὸ καὶ ὡς μὴ ειδυῖα τοῦ μυστηρίου τὴν ἔκβασιν διεταράχθη ἐπὶ τῷ λόγῳ τοῦ ἀγγέλου κτλ. Das ιδού betont nach ihm den gegenwärtigen Moment.

[1] Vgl. Hofmann *Leben Jesu nach d. Apokryphen* S. 77 (daraus Resch a. a. O. 851; Lehner *Marienverehrung*[2] 206; Liell *Darstellungen der Jungfrau Maria* 35.

[2] *Homil. in Luc.* XIV Migne III *p.* 1887.

Aus dieser Stelle wird sich uns am leichtesten die Erzählung des Sibyllenorakels (VIII 457 Rzach) erklären. Voraus geht ein Bericht über die Weltschöpfung durch den göttlichen Λόγος; ihm entspricht:

ὑστατίοις δὲ χρόνοις χθόν' ἀμείψατο καὶ βραχὺς ἐλθὼν
παρθένου ἐκ Μαρίης λαγόνων ἀνέτειλε νέον φῶς,
οὐρανόθεν δὲ μολὼν βροτέην ἐνεδύσατο μορφήν.
[πρῶτα μὲν οὖν Γαβριὴλ σθεναρὸν δέμας ἁγνὸν ἐδείχθη
δεύτερα] καὶ κούρην αὐτάγγελος ἔννεπε φωνή.[1]
„δέξαι ἐν ἀχράντοισι θεὸν σοῖς, παρθένε, κόλποις."
ὣς εἰπὼν ἔμπνευσε θεὸς[2] χάριν †ηδαιει κούρης[3],
τὴν δ' ἄρα τάρβος ὁμοῦ θάμβος θ' ἕλεν εἰσαΐουσαν,
στῆ δ' ἄρ' ὑποτρομέουσα·[4] νόος δέ οἱ ἐπτοίητο
παλλομένῃ κραδίην ὑπ' ἀνωΐστοισιν ἀκουαῖς.
αὖτις δ' εὐφράνθη καὶ ἰάνθη κέαρ αὐδῇ,
κουρίδιον δ' ἐγέλασσεν, ἑὴν δ' ἐρύθηνε παρειὴν
χάρματι τερπομένη καὶ θελγομένη φρένας αἰδοῖ,
καί οἱ θάρσος ἐπῆλθεν,[5] ἔπος[6] δ' εἰσέπτατο νηδύν,

[1] φωνῇ die Herausgeber; vgl. *Protevang. Iac. c.* 11 *p.* 21 *ed. Tischendorf* καὶ ἰδοὺ φωνὴ λέγουσα· χαῖρε κεχαριτωμένη κτλ. Nur zu dem Nominativ passt αὐτάγγελος gut.

[2] θεός bieten alle Handschriften; es ist die αὐτάγγελος φωνή. Die Herausgeber corrigiren den Dichter und den altkirchlichen Glauben durch ihr θεοῦ. ἔμπνευσε haben die besseren Handschriften (Φ), ἐπένευσε Ψ. Schon der Vergleich mit der Belebung Adams muss für ἔμπνευσε sprechen; der Erzähler fasst χαῖρε κεχαριτωμένη als das schöpferische Wort.

[3] ηδαιει κουρη die Handschriften. Die Conjectur Ludwichs ἡδέι κούρῃ genügt den Buchstaben und verdirbt den Stil; an eine Umschreibung wie εἴδεϊ κούρης denkt Br. Keil.

[4] Es ist dieselbe Auffassung der Worte ἡ δὲ ἐπὶ τῷ λόγῳ διεταράχθη wie bei Pseudo-Athanasios, nur sinnlich ausgeführt.

[5] Vgl. Iustin *Dial. c. Tryph. c.* 100 πίστιν δὲ καὶ χαρὰν λαβοῦσα Μαρία ἡ παρθένος, εὐαγγελιζομένου αὐτῇ Γαβριὴλ ἀγγέλου; *Protevang. Iacobi* 12 χαρὰν δὲ λαβοῦσα Μαριὰμ ἀπίει πρὸς Ἐλισάβετ. Aus der Uebereinstimmung beider hat Resch a. a. O. 103 geschlossen, ein älteres Evangelium habe diese Worte am Schluss der Verkündigung (vor oder nach γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου) gehabt.

[6] Nach dem Sinn des Dichters wohl das Zeugungswort χαῖρε κεχαριτωμένη, der λόγος.

σαρκωθὲν δὲ χρόνῳ καὶ γαστέρι ζῳογονηθὲν
ἐπλάσθη βροτέην ἰδέην καὶ κοῦρος ἐτύχθη
παρθενικοῖς τοκετοῖς.[1]

Dass hier das Wunder der Empfängniss in genauester Anlehnung an die Verkündigungsgeschichte geschildert ist, hoffe ich durch die Parallelstellen in den Anmerkungen gezeigt zu haben. Daher kann man in V. 460, 461 m. E. nicht eine ursprüngliche zeitliche Scheidung der Erscheinung des verkündigenden Gabriel und der das Wunder bewirkenden φωνή suchen. Möglich wäre, dass der Dichter wie der Verfasser der Pistis Sophia[2] den Logos in der Gestalt Gabriels durch die Himmel niedersteigen und von oben als φωνή zu Maria sprechen liess. Aber die matten und ungeschickten Worte lassen mich eher an eine Interpolation späterer Zeit glauben, deren Verfasser ebenso wie Pseudo-Athanasios zwei Vorgänge scheiden wollte — entgegen dem Geist und Zweck der ursprünglichen Erzählung.

Sehen wir diese an, so befremdet zunächst das Wort δέξαι ἐν ἀχράντοισι θεὸν σοῖς, παρθένε, κόλποις. Es erinnert mich lebhaft an das leider ja nicht mit Sicherheit herzustellende Wort unseres Ostrakons ἐκ[λελεγμένη σὺ ὡς ἀγγεῖον ἀμίαντον] καὶ θεοδόκον καὶ ἀείτιμον. Es wäre denkbar, dass dasselbe Evangelium benutzt ist; wir können es vielleicht noch an anderer Stelle wiederfinden.

Mit der nur aus gnostischen Schriften kurz characterisirten Auffassung von der Verkündigungsgeschichte hatte Herr Jacoby ein von mir in Gizeh gefundenes, im vierten oder fünften Jahrhundert niedergeschriebenes Gebet in Zusammenhang gebracht, in welchem es von Christus heisst: ὁ ἐλθὼν διὰ τοῦ Γαβριὴλ ἐν τῇ γαστρὶ τῆς Μαρίας τῆς παρθένου, ὁ γεννηθεὶς ἐν Βηθλεὲμ καὶ τραφεὶς ἐν Ναζαρὲτ ὁ σταυρωθείς. . . . . διὸ τὸ καταπέτασμα τοῦ ἱεροῦ ἐρράγη δι' αὐτόν, ὁ ἀναστὰς ἐκ νεκρῶν ἐν τῷ τάφῳ τῇ τρίτῃ τοῦ θανάτου, ἐφάνη

[1] Als Zeit der Abfassung nimmt Friedlieb *Die Sibyllinischen Weissagungen* S. LX das Ende des zweiten oder den Anfang des dritten Jahrhunderts n. Chr. an.
[2] Vgl. Jacoby a. a. O. 37.

ἑαυτὸν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ, καὶ ἀνελθὼν ἐπὶ τὸ ὕψος τῶν οὐρανῶν. Dass diese Lebenserzählung den Inhalt eines in Aegypten umlaufenden Evangeliums kurz wiedergeben soll, hatte Herr Jacoby angenommen; es ist m. E. der nächstliegende Gedanke, wenn er auch von theologischer Seite leidenschaftlich bestritten ist. Einen starken Anhalt, freilich noch nicht den Beweis für seine Richtigkeit bietet der neue Fund.[1] Aus dem neuen Evangelium ergab sich diese Auffassung der Verkündigung von selbst, bei Lukas widerstritt sie dem Sinn und Plan des Schriftstellers. Ihn zeigt am besten die kunstvolle Parallelstellung der beiden Verkündigungen, die den Leser durchaus zwingt, auch bei der zweiten nur an die Prophezeiung eines bevorstehenden Wunders, nicht an die Erzählung des Wunders selbst zu denken. Der zunächst unscheinbare Zusatz καὶ συλλήμψῃ ἐν γαστρί wird 2, 21 noch einmal hervorgehoben: καὶ ἐκλήθη τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦς, τὸ κληθὲν ὑπὸ τοῦ ἀγγέλου πρὸ τοῦ συλλημφθῆναι αὐτὸν ἐν τῇ κοιλίᾳ. Der ganze Sinn der Geschichte ist umgestaltet, und doch sind die Worte geblieben. So kommt es, dass die Begründung ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω im Munde der bald in die Ehe tretenden Jungfrau, der eine zukünftige Empfängniss verheissen wird, wie schon erwähnt, durchaus nicht mehr passen will.[2] Aber die Geschichte selbst hat auch ihren Zweck verloren; man hat mit Recht betont, dass bei Matthaeus die Verkündigung an Joseph für die Erzählung wichtig, ja unvermeidlich ist, bei Lukas die Verkündigung an Maria besser fehlen könnte, und hat daher Lukas als Nachahmer des Matthaeus gefasst.

[1] Erwähnen will ich wenigstens, dass die nicht so sicher aus dem Evangelium stammenden Theile des Gebetes in den Worten οἱ οὐρανοὶ ηὐλογήθησαν καὶ ἡ γῆ ἐχάρη, ὅτι ἀπέστη ἀπ' αὐτῶν ὁ ἐχθρός eine gewisse Parallele zu den Sibyllinen-Versen (474. 475) bieten τικτόμενον δὲ βρέφος ποτιδέξατο γηθοσύνῃ χθών, οὐράνιος δ' ἐγέλασσε θρόνος καὶ ἀγάλλετο κόσμος. Grossen Werth lege ich nicht darauf.

[2] So will A. Resch (a. a. O. 81) denn für sein Kindheitsevangelium den Text der Ankündigung gestalten συλλήψῃ ἐκ λόγου αὐτοῦ, um wenigstens die Frage πῶς ἔσται τοῦτο zu erklären; aber der Zusatz ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω wird damit vollständig sinnlos. Der Zusatz ἐκ λόγου αὐτοῦ in dem Protevangelium spricht nur für die Grundauffassung der Zeit.

Wir werden jetzt eventuell wieder annehmen, dass beiden eine ältere Erzählung vorausliegt, die jeder in seiner Weise umgestaltete.

Nicht mit Unrecht haben die Kirchenväter immer wieder bei der Verkündigung auf den Eingang des Johannes-Evangeliums verwiesen. Eine ähnliche Grundauffassung, freilich in ganz anderer Ausgestaltung, waltet in beiden Stücken. Auch der Verkündigungsgeschichte, wie wir sie in dem neuen Text finden, liegt der Logos-Glaube und die Vorstellung von der Schöpfung durch das Wort zu Grunde. Ich verweise auf die S. 83 zusammengestellten Zeugnisse für die eigenthümliche religiöse Anschauung, nach der ein Gott den andern durch sein Sprechen schafft. Aus dieser Anschauung hat der erste Erzähler mit mächtiger Gestaltungskraft einen Bericht über die Empfängniss Christi gebildet, der freilich, so erhaben er ist, doch nothwendig bei vielen dem Missverständniss verfallen,[1] viele peinlich berühren musste, der sich aber, einmal geschaffen, kaum mehr ignoriren liess. So hat denn der Verfasser der Kindheitsgeschichte im Matthaeus-Evangelium das Wunder nur in einem Traumgesicht Joseph nachträglich offenbaren, Lukas es nur der Maria vorausverkündigen lassen.[2] Aber die ältere Anschauung entsprach zu sehr dem religiösen Empfinden und der Denkart des Hellenismus; so hat sie sich neben dem kanonischen Evangelium, ja ihm zum Trotz noch durch Jahrhunderte erhalten.

Aber freilich gegen diese Combinationen erhebt sich ein sehr ernstes Bedenken. Ich habe oben selbst zugegeben, dass gerade wenn wir die Thätigkeit des liturgischen Redactors möglichst gering ansetzen, unser Evangelium in relativ junger Zeit überarbeitet, bezw. interpolirt sein muss. Verlangt nicht dann die Methode unserer Arbeit, dass wir die Abweichungen von dem Bericht des Lukas auf dieselbe

[1] Vgl. Jacoby a. a. O. 38.

[2] Dass die beiden ersten Kapitel des Lukas-Evangeliums von demselben Verfasser, wie der Haupttheil, herrühren, hat Harnack (*Sitzungsber. d. Berl. Akad.* 1900 S. 549 ff.) aus stilistischen Gründen erwiesen. Die Quellen scheinen mir dennoch verschieden.

Ueberarbeitung zurückführen und aus jener allgemeinen Auffassung des Verkündigungsberichtes erklären? Genügt es nicht einfach den secundären Character dieses Evangeliums zu constatiren, um ihm jeden Werth abzusprechen? Ich möchte das Gewicht dieses Einwandes noch verstärken, indem ich auf den Character der beigefügten Lobpreisung etwas näher eingehe. Zweimal begegnet in ihr das Wort θεοδόκη, also die populäre Form für das nach atticistischem Vorbilde geformte Wort der Schriftsprache θεοδόχε; die Consonanten sind in dem ganzen Gebet rein überliefert, eine Aenderung also unmöglich. Dagegen fehlt das Wort, welches wir zunächst erwarten, θεοτόκε; es lässt sich auch in den Ergänzungen nicht leicht unterbringen, selbst wenn man zu dieser an sich bedenklichen Ausflucht greifen wollte. Die Abfassungszeit des Hymnos lässt sich danach zwar nicht mit Sicherheit, aber mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit bestimmen.

Als Nestorios an der Bezeichnung θεοτόκος, die schon seit dem dritten Jahrhundert allgemeiner üblich geworden war, Anstoss nahm, setzte er ihr in seinen Predigten die Bezeichnung θεοδόχος entgegen;[1] das seine Meinung eigentlich

---

[1] Vgl. Gallandi VIII 633: *dominicae itaque humanitatis susceptionem colamus, incarnationis sacramentum hymnis incessabilibus extollamus, susceptricem dei virginem cum deo ..... ratiocinemur, cum deo ad divina non elevemus.* θεοδόχον *dico, non* θεοτόκον, δ *litteram,* <*non* τ, *et* χ> *non* κ *exprimi volens; unus est enim, ut ego secundum ipsos dicam, pater deus* θεοτόκος, *id est genitor dei, qui hoc nomen compositum habet.* Vgl. ebenda 634: „*non dicit*“ *inquiunt* „θεοτόκον, *id est genetricem dei*“, *et hoc est totum, quod nostris sensibus ab illis opponitur.* „*nemo enim*“ *aiunt* „*rectam fidei gloriam sequens vocem hanc aliquando declinavit.*“ *multa dogmatum ibi experimenta suppeditant, maxime quidem quae sunt Apollinaris sectae et Arii vel Eunomii. si investiges, unusquisque eorum* θεοτόκον, *id est dei genetricem, appellavit virginem sanctam ..... scis hoc Apollinarem dicentem, scis hanc vocem, id est* θεοτόκον, *apud Arium plausus maximos excitare, scis hanc quoque apud Eunomium frequentari.* Vgl. Cyrills Brief ebenda 641: *dignare unam locutionem donare offensis auribus, dei puerperam, id est* θεοτόκον, *pronuntians virginem sanctam* (vgl. ebenda S. 652). Gegen die Nestorianer wendet sich die Predigt des Pseudo-Athanasius εἰς τὴν γένεσιν Χριστοῦ (II 353 B *ed. Bened.*): εἰπὲ οὖν θεοτόκον τὴν παρθένον, καὶ μὴ λέγε θεοδόχον, μᾶλλον δὲ λέγε θεοδόχον καὶ θεοτόκον. εἰ <γὰρ> θεοδόχος, ἔστι καὶ θεοτόκος κτλ.

ausdrückende Wort war freilich χριστοτόκος, θεοδόχος offenbar nur wegen des nahen Anklangs an θεοτόκος gewählt. Dennoch wäre die naheliegende Vermuthung, dass unser Hymnos nestorianisch ist, und dass der Evangelientext erst zu dieser Zeit interpolirt sei, schwerlich richtig. Enthält doch der Schluss eine Vergöttlichung der Jungfrau, die gerade dem Nestorianer aufs äusserste widerstreben musste. Man wird umgekehrt folgern dürfen, dass das Gebet entstanden ist, bevor dieser Streit dem Wort θεοδόχος eine bestimmte, gegen den übergrossen Marienkult gerichtete Bedeutung gab, dass also Nestorios das Wort nicht neu prägte, sondern aus schon vorhandenem liturgischem Brauch übernahm. So darf man wohl nach anderer Seite zu suchen, da man der Interpolation eines Evangelientextes (dem Bild θεοδόκον ἀγγεῖον) doch am liebsten einen dogmatischen Zweck zuschreiben wird. So einfach und unanstössig an und für sich dies Bild ist, das die Kirchenväter aller Zeit ja auch ruhig weiter gebrauchen, es lässt sich in einen gewissen Zusammenhang mit den im zweiten Jahrhundert beginnenden christologischen Streitigkeiten bringen. Lehrte doch schon Valentinian, dass Christus durch Maria ὡς διὰ σωλῆνος gegangen sei. Dass bei einer Beeinflussung des Evangelientextes ein vieldeutiger Ausdruck wie ἀγγεῖον θεοδόκον bevorzugt wurde, liesse sich wohl begreifen. Wir würden das Evangelium darnach gegen Ende des zweiten Jahrhunderts und in Kreisen entstanden, bezw. überarbeitet, denken, die mit dem Gnosticismus immerhin eine gewisse Fühlung hatten; wir würden weiter annehmen, dass sich in einzelnen Kreisen in Aegypten das nicht-kanonische Evangelium bis ins vierte Jahrhundert, ja darüber hinaus im Gebrauch der Gemeinde erhielt. Es läge dann nahe, es mit dem koptischen Evangelium, dessen Reste Herr Jacoby veröffentlicht hat, in Verbindung zu bringen, doch wäre dies nur eine auf Fundort und Dauer der Wirkung begründete, mehr als unsichere Hypothese.

Auf Grund eines Bruchstückes eines solchen Evangeliums Ansichten über die ältesten Berichte aufzubauen und an unsern Evangelien Kritik zu üben, hat gewiss sein Be-

denkliches, und ich würde es — zumal als Laie — vermieden haben, wenn die Erzählung im Lukas-Evangelium an sich verständlich wäre und die Spuren der Ueberarbeitung mir in ihm nicht so handgreiflich zu Tage zu liegen schienen, wenn endlich das neue Evangelium nicht gerade das böte, was sich mir schon, als Herr Jacoby das Gebet von Gizeh untersuchte, im wesentlichen als der alte Text dargestellt hatte [1]. Die Entscheidung wird in solchen Fragen ja stets von Temperament und Ueberzeugung des Einzelnen beeinflusst werden. Aber principiell wird man, wenn die jüngere Quelle auf alte Tradition zurückgehen kann, nicht ohne weiteres bei Seite werfen dürfen, was sich aus inneren Gründen empfiehlt und der Sache einzig angemessen ist. Weniger fürchte ich den andern Einwand, dass man aus einem so verstümmelten liturgischen Text überhaupt keine Schlüsse ziehen dürfe, da so viel unberechenbare Factoren uns über ein Spielen mit Möglichkeiten oder Wahrscheinlichkeiten kaum hinauskommen lassen. Das ist bequem, wissenschaftlich oder allein berechtigt ist es nicht. Gerade weil nur immer einzelne Steinchen und Trümmer aus dem grossen Mosaikwerk der frühchristlichen Litteratur zu Tage treten, gilt es, zunächst jedes einzelne aufs peinlichste zu prüfen, bei jeder Möglichkeit der Ergänzung den Grad der Wahrscheinlichkeit festzustellen, aus jeder Conjectur alle Consequenzen zu ziehen, um den Blick für die Bestätigung oder Widerlegung durch weitere Funde offen zu halten. Die Verdächtigung, der Zweck solchen Thuns sei, durch ein möglichst werthvolles Etikett die Sächelchen wichtig zu machen, mag erheben, wer will.

Weniger habe ich über die Ergänzungen des zweiten Theiles zu sagen. Da es mir nicht gelungen ist, einen annähernd übereinstimmenden Hymnos zu finden, fehlt für

[1] Die Voraussetzung für diese Hypothese ist, wie ich nochmals betone, dass die Logos-Vorstellung nicht erst von dem Verfasser des vierten Evangeliums aus Philo übernommen und in das Christenthum übertragen ist, sondern dass sie jene Vorbereitung in dem allgemeinen religiösen Empfinden des Orients hatte, die ich früher nachzuweisen versuchte.

sie der rechte Anhalt. In Zeile 13 möchte ich zunächst für αὐτῷ einsetzen αὐτῇ und die oben erwähnte Stelle des Pseudo-Athanasios (II 342 F *ed. Bened.*) zum Vergleich heranziehen: τοιαῦτα καὶ ἡ τρίτη τῶν ἀρχῶν, ἀγγέλων τε καὶ ἀρχαγγέλων ἱεραρχία, κεκελευσμένη καὶ ἐπιτετραμμένη παρὰ τοῦ ἀποστείλαντος θεοῦ ὡς δι᾽ ἑνὸς ἀρχαγγέλου τοῦ Γαβριὴλ ἐκβοᾶν τὸν ἐκφαντορικώτατον καὶ περιληπτικώτατον ὕμνον ἀεὶ ἀνακράζει· χαῖρε, κεχαριτωμένη· ὁ κύριος μετὰ σοῦ. Demnach wäre etwa zu lesen: μετὰ τοῦ ἀρχαγγέλ[ου καὶ τῶν ἀγγέλων καὶ ἡμεῖς] προσκυνήσωμεν αὐτῇ π[άντες· χαῖρε, ἠγαπω]μένη τοῦ κυ, χαῖρε, πάρεδ[ρε τοῦ ὑψίστου], χαῖρε, θεοδώκη, ἡ ἀμμὰ [τοῦ σωτῆρος ἡμῶν] ὑ περιστερὰ ἡ ἀγαγῶσ[α ἐξ ὀλέθρου τοὺς] ἀνούς.[1] In Zeile 17 ist χαιπαρθενοιοι sicher in χαί⟨ρετε⟩ παρθένειοι zu verbessern, in Zeile 18 εεο- in θεο-; da hier nur wenige Buchstaben fehlen und zu dem zu ergänzenden Adjectiv die Worte ἐν οὐρανοῖς gehören müssen, möchte ich in Rücksicht auf das Vorausgehende schreiben χαῖρε θεοδώκη, θεό[δεκτε] ἐν οὐρανοῖς. Weiter ist in Zeile 19/20 für νυ[μ]φησ offenbar νύμφη zu lesen und οιδι in ἀϊδί[ου] zu verbessern. Den Schluss bildet das zweimalige χα[ῖρε], χαῖρ[ε].

Der Text des ganzen Gebetes mag danach ungefähr gelautet haben:

Χαῖρε κεχαριτωμένη· ὁ κύριος μετὰ σοῦ. ἐκ[λελεγμένη σὺ ὡς ἀγγεῖον ἀμίαντον] καὶ θεοδόκον καὶ ἀείτιμον.[2] εὗρες γὰρ χάρ[ιν παρὰ τῷ θεῷ, καὶ ἰδοὺ τέξῃ υἱόν], καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦ(ν). οὗτος [σώσει τοὺς λαοὺς καὶ υἱὸς θεοῦ κλη]θήσεται· δώσει αὐτῷ κύριος ὁ θεὸς τὸν θ[ρόνον Δαυεὶδ τοῦ πατρός, καὶ βασι]λεύ(σ)ει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακὼβ εἰς τὸν [αἰῶνα, καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ] οὐκ ἔσται τέλος. — πόθεν μοι τοῦτο γε[νήσεται, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω; — πν]εῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ [δύναμις τοῦ θεοῦ ἐπισκιάσει σοι]. διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιο[ν κληθήσεται, υἱὸς θεοῦ. — ἰδοὺ ἡ δού]λη κυρίου· γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμ[ά σου. — Εὐλογημένη ἐν γυναιξίν, ὁ κύριος ἐ]λάλησέ σοι καὶ εὐαγγελίσθαι ἐκ[έλευσεν ὅτι διὰ τοῦ υἱοῦ σου σω]θήσεται πᾶσαι αἱ πατριαὶ τῆς

[1] Der Vergleich Marias mit der Taube des Noah begegnet öfters.
[2] Vielleicht ἀεὶ τίμιον?

['Ιουδαίας καὶ πάντα τὰ γένη τῶν] ἐθνῶν. μετὰ τοῦ ἀρχαγγέλ[ου καὶ τῶν ἀγγέλων καὶ ἡμεῖς] προσκυνήσωμεν αὐτῇ π[άντες· χαῖρε, ἠγαπω]μένη τοῦ κυρίου, χαῖρε, πάρεδ[ρε τοῦ ὑψίστου], χαῖρε, θεοδόκη, ἡ ἀμμὰ [τοῦ σωτῆρος ἡμῶν], ἡ περιστερὰ ἡ ἀγαγοῦσ[α ἐξ ὀλέθρου τοὺς] ἀνθρώπους. χαί<ρετε>, παρθένειοι ...., χαῖρε θεοδόκη, θεό[δεκτε] ἐν οὐρανοῖς, χαῖρε, νύ[μ]φη, χαῖρε, Μαρία, [αἱ] παρθένειοι βίβλοι, βίβλος ἀϊδί[ου] φωτός. χα[ῖρε], χαῖρ[ε].

Erst jetzt kann ich nach dem langen Umweg zu jenen religiösen Formeln zurückkehren, für welche ich weitere Belege in unserm Texte zu geben versprach. Dass Maria hier, wie seit früher Zeit öfters, mit der σοφία θεοῦ in Verbindung gebracht ist,[1] hat der Leser schon empfunden, vgl. *Weish. Sal.* 9, 4 δός μοι τὴν τῶν σῶν θρόνων πάρεδρον σοφίαν, 10, 4 δι' ὃν κατακλυζομένην γῆν πάλιν διέσωσε σοφία, δι' εὐτελοῦς ξύλου τὸν δίκαιον κυβερνήσασα, 7, 26 ἀπαύγασμα γάρ ἐστι φωτὸς ἀϊδίου. Schon hiernach wird man die Bezeichnung als βίβλος ἀϊδίου φωτός nicht ausschliesslich aus der bekannten Jesaiasstelle (8, 1-4) erklären: καὶ εἶπε κύριος πρός με· λαβέ σεαυτῷ τόμον καινοῦ μεγάλου καὶ γράψον εἰς αὐτὸν γραφίδι ἀνθρώπου, τοῦ ὀξέως προνομὴν ποιῆσαι σκύλων· πάρεστι γάρ. καὶ μάρτυράς μοι ποίησον πιστοὺς ἀνθρώπους, τὸν Οὐρίαν καὶ Ζαχαρίαν υἱὸν Βαραχίου. καὶ προσῆλθον πρὸς τὴν προφῆτιν, καὶ ἐν γαστρὶ ἔλαβε, καὶ ἔτεκεν υἱόν. καὶ εἶπε κύριός μοι· κάλεσον τὸ ὄνομα αὐτοῦ „ταχέως σκύλευσον, ὀξέως προνόμευσον", διότι πρὶν ἢ γνῶναι τὸ παιδίον καλεῖν πατέρα ἢ μητέρα, λήψεται δύναμιν Δαμασκοῦ καὶ τὰ σκῦλα Σαμαρείας ἔναντι βασιλέως Ἀσσυρίων. Die Stelle ist von den Kirchenvätern bekanntlich als messianische Weissagung aufgefasst worden. Das ist für V. 2 ff. nicht wunderbar und schon vor der Zeit Justins geschehen; befremdlich ist nur, dass man später auch in V. 1 das neue, grosse Buch allgemein auf Maria bezogen hat, vgl. Gregor von Nyssa *testim. adv. Judaeos:*[2] τόμον οὖν καινὸν νοοῦμεν

---

[1] Die Preislieder auf die σοφία θεοῦ sind gerade an Marienfesten in der römisch- wie griechisch-katholischen Liturgie üblich geblieben.

[2] Gallandi *biblioth. vet. patrum* VI 584. Spätere Zeugnisse giebt z. B. Johannes Damascenus Migne XCVI *p.* 671, 692.

τὴν παρθένον· ὥσπερ γὰρ ὁ χάρτης καινός ἐστι καθαρός, ἄγραφος ὤν, οὕτως καὶ ἡ παρθένος ἁγία ἀμύητος ἀνδρός. Breiter führt dies Epiphanios *adv. haeres.* I 30, 30-31 aus: τόμον διὰ τὸ εἶναι μὲν τὴν παρθένον ἐκ σπέρματος ἀνδρός, τετμῆσθαι δὲ ἀπὸ μίξεως ἀνδρῶν ... βιβλίῳ γὰρ ἀπείκασε τὴν μήτραν. Weiter führt uns endlich Theodotos von Ankyra in der schon oben citirten Predigt[1]: χαίροις ἀνερμήνευτε μῆτερ ἀκαταληψίας, χαίροις ὁ καινὸς κατὰ Ἠσαΐαν τόμος τῆς νέας συγγραφῆς, ἧς μάρτυρες πιστοὶ ἄγγελοί τε καὶ ἄνθρωποι, χαίροις τὸ ἀλάβαστρον τοῦ ἁγιαστικοῦ μύρου κτλ. Nur dadurch, dass Maria schon früher mit der σοφία θεοῦ, die ja zugleich das Buch des Alten Testamentes ist, verglichen war, kann ich mir die Deutung des ersten Verses des Jesaias entstanden denken, und unser Ostrakon giebt, meine ich, für diese Uebertragung die Bestätigung. Es giebt die volksthümliche Auffassung, den letzten Grund der Pseudo-Gelehrsamkeit der Kirchenväter. Aber diese volksthümliche Auffassung selbst ist befremdend genug; ich kann sie mir nur erklären, wenn ich an die religiösen Vorstellungen und Formeln für Isis denke. Sie ist ja einerseits vor allem „die Mutter des Gottes",[2] andrerseits die Weisheit und Vorsehung. Wie oft wir in bildlichen Darstellungen vergebens fragen, ob Isis oder Maria gemeint ist, hat man mehrfach betont.[3] Die Kunst spiegelt hier nur das allgemeine Volksempfinden wieder, in dem Maria frühzeitig eine religiöse Stellung einnimmt. Dass dabei Vorstellungen aus dem Kult der im ganzen Orient verehrten Göttin miteinwirkten, wird man nur natürlich finden. Freilich Isis ist für mich als Buch in Aegypten nicht nachweisbar, nur als Verfasserin der heiligen Schriften[4]; wir haben es hier also zugleich mit einer Weiterbildung der jüdischen Vorstellung

---

[1] *In sanctam deiparam et Symeonem.* Gallandi IX 460.

[2] Brugsch *Relig. d. Aeg.* 645: Ihre gewöhnliche und höchste Bezeichnung ist „Mutter des Gottes".

[3] Vgl. Roscher *Lexikon d. griech. Myth.* II 428 ff. Für die Darstellungen der Sophia und Maria vgl. Haseloff *Codex purpureus Rossanensis* S. 38 ff., 116 ff., 126 und Tafel XIV.

[4] Vgl. oben S. 104.

von der σοφία θεοῦ zu thun. So führt uns das neugefundene Gebet in den früher besprochenen Anschauungskreis und zu jener Mystik zurück, welche sich aus aegyptischen, jüdischen und griechischen Elementen hauptsächlich unter dem Einfluss der Stoa, in ihren Anfängen vielleicht auch schon unter dem früherer philosophischer Richtungen in dem griechischen Orient gebildet hat. —

Dass auf die „hellenistischen" Formen und Formeln des religiösen Denkens die Stoa entscheidenden Einfluss geübt hat, ist altbekannt, aber im Einzelnen noch selten beobachtet; ihren Einfluss auf das Empfinden der Zeit gilt es in der Fassung einzelner Mythen wie in der Wahl der Worte und in allerhand Kleinigkeiten weiter zu verfolgen,[1] freilich nicht so, dass wir an eine reine Uebernahme aus dem Griechischen denken; eigentlich schöpferisch ist die Stoa nie. Sie knüpft immer an vorhandene Vorstellungen an und verfährt dabei oft wohl nicht viel anders als Eratosthenes, zu dessen Liede ich im Schluss noch einmal zurückkehre, weil es dem religiösen Empfinden auch des modernen Forschers auf diesen Gebieten unbeabsichtigten, aber um so schöneren Ausdruck leiht. Aus der aegyptischen Tradition, dass die Götter der Urstoffe dem schöpferischen Sonnengotte Thot jeden Morgen und Abend ihren Lobgesang darbringen, wird ihm durch eine Uebertragung pythagoreischer Gedanken das gewaltige Bild, wie Hermes, der Gott alles Forschens und Wissens, das Lied belauscht, das erst der Zusammenklang der verschieden tönenden Sphaeren ergiebt, und das dem höchsten Gott, dem Gotte alles Werdens, der schönste und liebste Lobgesang ist.

Was wir Philologen durch den Strassburger Papyrus neu gewonnen haben, sind zunächst freilich nur kärgliche Reste zweier unbedeutender Gedichte. Aber sie sind datirt

[1] Ich erwähne beiläufig, um ihr Eingreifen in die Vorstellungen und die Sprache mit einem ganz fernliegenden Zuge zu belegen, dass z. B. der syrische Uebersetzer des Eusebios, wie mir Prof. Nestle nachwies, das Wort ἀρετή in der Regel durch ein Wort übersetzt, welches αἱρετή bedeutet — gemäss der stoischen Etymologie. Aehnliches wird sich gewiss bei einigem Aufmerken in Fülle finden lassen; es zeigt die allgemeine Verbreitung stoischer Anschauungen.

und geben uns einen weiteren Einblick in die Durchschnittsleistungen der damaligen Tagespoesie; sie lassen uns ferner den Stoff einer älteren alexandrinischen Dichtung erraten; sie geben endlich einen neuen Anhalt, die Continuität der hellenistischen Poesie zu erweisen — vielleicht sogar noch etwas mehr. Man hat es m. W. niemals versucht, die Werke des letzten grossen römischen Dichters Claudian in Zusammenhang mit der damaligen griechischen Dichtung seiner Heimath zu bringen und den Dichter von hier aus zu verstehen. Wohl hat der beste Kenner der alexandrinischen Poesie, C. Dilthey, schon längst ihre Einwirkung auf Claudian betont, und nützliche Nachweise über sein Verhältniss zu älteren griechischen Dichtern hat auch Birt (p. LXXII) gegeben. Aber die alexandrinische Dichtung wirkt ja im wesentlichen ungestört in der Osthälfte des Römerreiches weiter. Ihre Themata, ihre Denk- und Ausdrucksweise sind geblieben; das zeigen unter vielen anderen auch unsere beiden Epyllien. Gewiss ist Claudian von Statius und anderen lateinischen Vorbildern stark beeinflusst; aber das Wesentliche ist doch, dass er diese fortlebende griechische Poesie in neuem, starkem Strome in die römische herüberleitet. Ein griechischer Dichter ist er trotz der lateinischen Sprache, wie Ennius dereinst, wenn wir auch gern glauben, dass beide ihren griechisch schreibenden Kunstgenossen an Kraft und Frische weit überlegen waren. Sollten nicht auch die von Spott und Hass erfüllten Epyllien gegen Rufinus und Eutropius nicht in einer verschollenen römischen Dichtungsart, sondern in der Gelegenheitspoesie der spottsüchtigsten Stadt griechischer Zunge ihre wahren Vorbilder haben?

So mag dies für Philologen bestimmte Buch mit einer für Philologen aufgeworfenen Frage schliessen.

Nachwort.

Ich weiss, dass ich etwas unter uns Ungewöhnliches thue und mich und dies Büchlein aufs schwerste schädige, wenn ich ihm ein persönliches Nachwort mit auf den Weg gebe und für die vorschnell mit willkürlichen Erfindungen angegriffene Ehre zweier deutscher Gelehrten selbst gegen ihren Wunsch aus keinem anderen Grunde eintrete, als weil ich den Sachverhalt voll zu kennen glaube. Die Entschuldigung, dass ich es auf Grund meiner persönlichen Beziehungen zu ihnen thue, weise ich weit von mir; ich hege zu mir das ruhige Zutrauen, dass ich es ebenso für den Unbekannten und für den Gegner thun würde, weil ich das für Pflicht halte. An den Unterschied zwischen *dictum* und *responsum* brauche ich philologische Leser nicht zu erinnern; weder Sprache noch Geist des Angreifers werde ich nachahmen.

Zu den werthvolleren Stücken unserer Sammlung gehört ein kurzes Fragment eines koptischen Evangeliums. Zu einer Zeit, als die Papyri noch zum grossen Theil unaufgefaltet in den Kisten lagen, bat Herr Licentiat Dr. C. Schmidt aus Berlin Prof. Spiegelberg, welchem Recht und Pflicht der Publication zunächst zustanden, um die Erlaubniss, den koptischen Theil der Sammlung durchmustern zu dürfen. Prof. Spiegelberg, der erkrankt und von Strassburg abwesend war, gewährte leider die ungewöhnliche Bitte; Herr Oberbibliothekar Euting und ich zeigten in seinem Auftrag Herrn Schmidt, was wir irgend finden konnten; er erkannte in einem von Prof. Spiegelberg noch nicht gesehenen Stück das Evangelium und durfte gegen das uns beiden gegebene Versprechen, es nicht ohne Erlaubniss Prof. Spiegelbergs zu veröffentlichen, Abschrift davon nehmen.

Die Publication übernahm Prof. Spiegelberg mit einem Schüler, Herrn Pfarrer A. Jacoby gemeinsam so, dass letzterer für den theologischen Theil, ersterer für den koptischen Text die Verantwortung tragen sollte. Auf eine Anregung des Herrn Schmidt wurde ein rasch hergestelltes Manuscript an Herrn Prof. Harnack zur Vorlegung in einer Sitzung der Akademie gesendet. Hierfür erschien es diesem zu lang; er erbat es mit einer freundlichen Aeusserung über den theologischen Theil sich für die „Texte und Untersuchungen"; die Verfasser willigten ein. Eines Tages erhielt nun Herr Jacoby zu seiner Ueberraschung ein detaillirtes Gutachten Herrn Schmidts über die Arbeit mit der Aufforderung von Prof. Harnack, sich behufs weiterer Aenderungen an Herrn Schmidt zu wenden. Herr Jacoby weigerte sich. Die breite Darstellung, welche Herr Schmidt neuerdings dieser und der hierauf folgenden Correspondenz gewidmet hat, ist mehr als lückenhaft und einseitig; doch verzichte ich auf jede Berichtigung oder Schilderung seines gehässigen Treibens seit der Differenz und glaube auch die Frage, auf welcher Seite zu grosse Empfindlichkeit, auf welcher stärkere Missverständnisse oder formelle Missgriffe vorgekommen sind, ruhen lassen zu können. Für die Wissenschaft macht es wenig aus, wer sich in solchen Dingen mehr oder mit mehr Recht geärgert hat; nur die wirkliche Beschuldigung hat auch für sie Wichtigkeit. Das Resultat war, dass die Verfasser ihre Arbeit zurückzogen, Herr Schmidt die Benutzung seines Gutachtens nicht wünschte, und Prof. Spiegelberg, als die anderweitige Publication sich noch längere Zeit hinzog, in der peinlichen Lage war, bei jeder neuen Ergänzungs- oder Aenderungsmöglichkeit, die ihm auftauchte, sich ängstlich zu fragen, wieviel davon selbstverständlich oder unabhängig, wieviel durch das unerbetene Gutachten etwa veranlasst und damit verwehrt sein könnte. Da wir damals gemeinsam das Aufrollen der Papyrus überwachten, haben wir öfters über diese Schwierigkeit gesprochen.

Als die Arbeit erschienen war, liess Herr Schmidt Prof. Spiegelberg durch Herrn Director Euting ausdrücklich

eine Anklage in einer Zeitschrift wegen widerrechtlichen Gebrauchs seines Gutachtens ankündigen; den Vorschlag, seine Anklagen erst einmal vor einem unparteiischen Collegen vorzutragen und sich eventuell Aufklärungen geben zu lassen, wies er schroff zurück.[1] Die Anklage erschien in den *Gött. gel. Anz.* 1900 S. 481 ff., eine anschliessende Polemik in der *Deutschen Litteraturzeitung* 1900 Nr. 45, 49; 1901 Nr. 1; 5 und 13; in neuester Zeit hat Herr Schmidt dazu ein längeres Büchlein unter dem ansprechenden Titel *In memoriam* gefügt.[2]

1. Herr Schmidt eröffnete seine Anklage damit, dass er einen Auszug aus dem letzten Brief Prof. Spiegelbergs an Prof. Harnack in indirekter Rede wiedergab, in dem dieser angeblich schrieb, er werde an anderem Ort die Arbeit unverändert publiciren. Sonach genügte jede Abweichung des Druckes von dem vor Monaten nach Berlin gesendeten Manuscript, die Illoyalität des Verfassers zu erweisen, und Herr Schmidt hat davon reichlich Gebrauch gemacht. Das Wort unverändert war von ihm durch Sperrdruck hervorgehoben, stand aber weder selbst, noch dem Sinne nach in dem Briefe. Es stammte, wie Prof. Harnack auf Befragen gütigst mittheilte, aus einem ersten, erregten Briefe des jüngeren Mitarbeiters, Herrn Jacoby, der zu Anfang der Differenz Prof. Harnack ersucht hatte, von der verlangten Mitwirkung Herrn Schmidts abzusehen, sonst müsse er seine Arbeit zurückziehen, um sie an anderem Ort unverändert zu publiciren. Von dem Brief, der weder für beide Verfasser sprach, noch sprechen sollte, hatte er nicht einmal eine Copie behalten; nur ein Entwurf, an dem der Schlusstheil fehlte, fand sich erheblich später. Von einem Recht der Redaction auf ein derartiges Versprechen konnte keine Rede

[1] Uns dreien ist die Ablehnung in der beleidigendsten Form bekannt geworden. Hat Herr Schmidt, wie er behauptet, Bedingungen gestellt, so sind sie damals so jedenfalls nicht an die Herren gekommen.

[2] Die Schrift ist als Manuscript gedruckt und weit versendet; da der Autor neue schwere Beschuldigungen erhebt, wird er selbst nichts dagegen einwenden, wenn ich sie hier mit berücksichtige.

sein; Prof. Harnack gab auch zu, dass es jeden Augenblick zurückgenommen werden konnte. Bei der Begründung einer Ehranklage hatte Herr Schmidt also unüberlegt, aber wohl *bona fide* gehandelt; er brauchte nur einzuräumen, er habe sich geirrt, als Herr Spiegelberg in maassvollster Form erklärte, das habe er nicht geschrieben und zu versprechen keinen Anlass gehabt; er habe den Wortlaut jenes ersten Briefes Herrn Jacobys erst jetzt kennen gelernt. Herr Schmidt erhob nun neue Beschuldigungen, die ich nur dahin verstehen kann, dass er dies als unwahr bezeichnete; sonst würde er auch kaum diesen maasslosen Ton gewählt haben und nicht so offenbar der Ueberzeugung sein, dass die Interpolation des entscheidenden Briefes und der Sperrdruck des interpolirten Wortes, auf das alles ankam, berechtigt sei. Dass Prof. Spiegelberg fast unmittelbar nach jenem Briefe zu mir ruhig von Aenderungen sprach, bezeuge ich hier nochmals.

2. Als seinen Hauptbeweis bezeichnete Herr Schmidt ausdrücklich eine Stelle, auf die er in der Recension sogar mehrfach und später immer wieder zurückgekommen ist. Prof. Spiegelberg hatte — irre geleitet durch einen Buchstabenrest, der als Interpunktion gefasst wurde — ein Wort Christi ergänzt „sie liefen hinter mir her, *wie hinter dem Winde*" dies aber zugleich selbst als grammatisch bedenklich[1] bezeichnet. Er fühlte sich eben dadurch berechtigt, das von ihm selbst beanstandete Wort „hinter dem Winde" später fortzulassen und die Stelle unergänzt zu lassen. Hierdurch mussten auch in dem theologischen Theil einige, für Sinn und Tendenz des Ganzen gleichgiltige Zeilen fortfallen. Herr Schmidt schrieb nun in seiner Anklage: „Die grösste Veränderung haben aber die theologischen Untersuchungen erfahren, denn auf Grund dieser Stelle hatte Herr Jacoby lange Erörterungen über den „windigen Christus" angestellt und daraus eine besondere doketische Christologie entwickelt; Parallelstellen wie Joh. 8, 59; 10, 39; Luc. 4, 30 gaben die

[1] Oder wie Herr Schmidt in seinem Gutachten schreibt „gegen die koptische Grammatik, wie auch der Verfasser bemerkt hat". In seiner Recension sagte er hiervon dem Leser nichts, gründete aber gerade hierauf seine Anklage.

gewünschte Unterlage. Diese seine Ausführungen hat er uns trotz des angekündigten unveränderten Druckes vorenthalten, und mit derselben Entschiedenheit weist er jetzt jeden doketischen Charakter der Fragmente auf S. 26 zurück, wie er früher für ihn eingetreten." Prof. Spiegelberg begnügte sich zunächst durch Anführungen aus dem Manuscript zu constatiren, dass sie vielmehr eine etwaige doketische Deutung abgelehnt und den Vergleich als sprichwörtliche Redensart erklärt hätten. Herr Schmidt bestritt das nicht, antwortete aber mit der noch schlimmeren Verdächtigung, Prof. Spiegelberg habe die entscheidenden Stellen über den Doketismus mit Geschick unterdrückt. Welche es seien, oder wie sich diese Behauptung mit seiner Recension in Einklang bringen liesse, deutete er nicht an. Prof. Spiegelberg wies nun endlich darauf hin, dass Herr Jacoby seine ganze Identifizirung des Evangeliums darauf begründet hatte, dass es zunächst mit dem Petrus-Evangelium nicht identisch sein könne, da dies doketisch sei, unser Evangelium aber nicht. Es war das genau dieselbe Stelle auf S. 26 des Druckes, welche Herr Schmidt als die schwerste Aenderung bezeichnet hatte. Herr Schmidt begnügte sich in der Antwort ganz allgemein von „wundervollen Erörterungen des Herrn Jacoby" zu sprechen und für sich das Recht in Anspruch zu nehmen, in uncontrollirbare Mittheilungen aus ungedrucktem Manuscript des Gegners in Anführungszeichen gesetzte Worte eigener Prägung zu schieben. Er hatte inzwischen Gelegenheit gehabt, das Manuscript, welches bei Prof. Ficker deponirt war, einsehen zu lassen und davon für andere Stellen reichlichen Gebrauch gemacht. Mit unendlicher Geduld beantwortete Prof. Ficker die zahlreichen Fragen und bat Herrn Schmidt, nur ja sich ruhig zu erkundigen, um ihn von der Inhaltslosigkeit seiner Verdächtigungen zu überzeugen. Nach diesem Punkt hat Herr Schmidt erst nachträglich gefragt; er behauptet jetzt unentwegt weiter, der doketische Charakter sei „betont" gewesen und führt nach Mittheilungen Prof. Fickers ein paar kleine redactionelle Aenderungen aus dem Eingange an, die mit dem Doketismus nichts

zu thun haben. Zehn Seiten weiter lesen wir in einer Anmerkung: „Ich kann auf diesen strittigen Punkt jetzt nicht eingehen, da mir das Material fehlt; denn eine Aufklärung über meine Behauptung wäre nur dann möglich, wenn ich einen Einblick in das ganze Manuscript nehmen dürfte. Ueberdies ist dieser Punkt durchaus nebensächlich."[1] Das war er bei der Anklage durchaus nicht. Aber ich verstehe Herrn Schmidt auch nicht ganz; er will doch nicht nach einzelnen Worten, die sich deuteln oder verdrehen lassen, suchen. Die Frage ist also kurz und einfach: steht in dem Manuscript der auf S. 26 des Druckes erhaltene Satz, sind also alle Schlüsse Herrn Jacobys davon abhängig gemacht, dass das Fragment „nichts von Doketismus merken lasse"? Ist dies der Fall, so hat Herr Schmidt in einem längere Zeit vorher verkündeten Ehrangriff aus unklaren Erinnerungen willkürlich bestimmte und detaillirte Beschuldigungen zusammengedichtet und dies Verfahren später durch neue Verdächtigungen verschleiert. Leider trifft dies in allerweitestem Umfang zu. Herr Schmidt will eine besondere doketische Christologie gelesen haben und muss sich dabei doch etwas gedacht haben. Nun hatte Herr Jacoby das Wort „der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach" auf Christus selbst gedeutet und die menschliche Schwäche Christi hier in ganz neuer Art betont gefunden. Es war der Hauptpunkt seiner ganzen Erörterungen, und gerade gegen ihn hatte Herr Schmidt schon in seinem Gutachten polemisirt. Wie lässt sich wohl damit eine doketische Christologie und ein entschiedenes Eintreten für den Doketismus vereinigen? — Ich habe das nach Berlin gesandte Manuscript zweimal zu verschiedenen Zeiten geprüft und verbürge hier mit meinem Wort, dass nicht nur die erwähnte klare Zurückweisung alles Doketismus darin stand, sondern auch, dass ich keine doketische Christologie, ja nicht einmal zwei der drei Bibelstellen, auf welche sie nach Herrn Schmidt aufgebaut sein sollte, gefunden habe. Nichts von „wundervollen Erörterungen", nichts, was

[1] Von mir gesperrt.

den Ausdruck „windiger Christus" erklären könnte. Nur die einfache Bemerkung, es sei, wie schon der fehlende Artikel zeige, ein Sprichwort der Zeit, und Christus sage: „wie die bisherige Verfolgung weiter keinen Erfolg hatte, als ein Mensch hätte, der hinter dem Winde herläuft, so, meint er, wird es auch fürder im Tode sein." Dabei stand freilich auch: „die Ergänzung stützt sich auf Stellen wie Joh. 7, 30; 8, 20; 10, 39 die wunderbaren Versuche der Juden ihn zu greifen, da sie ihn doch nie fangen können" (Anm.: vgl. Holtzmann NT Theologie II 449 ff.) und „Der Ausdruck streift allerdings das Doketische bereits bedenklich". Hieran knüpfte nach einer kurzen, im Druck wiedergegebenen Unterbrechung: „die menschliche Natur des Herrn ist ungleich stärker betont, als in dem vierten Evangelium, cf. das Wort Christi von Fleisch und Geist. Auf Doketismus könnte nur das Wort vom Winde führen; doch ist dieses, abgesehen davon, dass es ergänzt, also zu einem stricten Beweis ungenügend ist,[1] auch so sehr wohl verständlich, zumal als Sprichwort". Das ist alles. Die entscheidende Ablehnung alles Doketismus an der Hauptstelle habe ich schon erwähnt.

Ich kann leider mir und dem Leser die Frage nicht ersparen, woher Herr Schmidt zwei von jenen drei Bibelstellen hat, die er in dem Manuscript gelesen haben will. Hier haben wir ja endlich eine feste Behauptung, die nicht auf Phantasie und Irrthum zurückgeführt werden kann. So verglich ich denn Herrn Jacobys Citat: Holtzmann NT Theologie II 449 ff. Prof. Holtzmann bespricht dort die Eigenthümlichkeit des Johannes-Evangeliums, dass sich die durch Verfolgungen der Juden entstehenden Conflikte so oft durch den halbmysteriösen Vorgang eines wunderbaren Entweichens Jesu lösen. Auf diesen johanneischen Zug hatte Herr Jacoby verwiesen und aus den zahlreichen Stellen drei herausgegriffen. Prof. Holtzmann endete die lange Zusammenstellung, indem er als die eigenartigsten Stellen auch Joh. 8, 59, den späteren

[1] Die Ergänzung war, wie erwähnt, sogar als nicht einwandfrei gegeben.

Zusatz aus Lucas 4, 30, und Joh. 10, 39 anführte und bemerkte, dies könnte auf eine dem basilidianischen Doketismus verwandte Auffassung zurückweisen. Falls ich also nicht annehmen soll, Herr Schmidt habe seine Citate aus irgend einer Darstellung des Doketismus entnommen und gefälscht, muss ich wohl vermuthen, dass ihm nur der Verweis auf Holtzmann in Erinnerung war, er diesen nachschlug und auf gutes Glück die drei Stellen auswählte, bei denen dieser an den Doketismus erinnert hatte, dass ihn endlich Prof. Holtzmanns vorsichtige Worte zu der Behauptung veranlassten, er habe diese drei Stellen als Grundlage einer doketischen Christologie bei Herrn Jacoby gelesen. Es ist die schonendste mir mögliche Annahme, doch würde ich dabei begreifen, dass ihm, sobald die Polemik begann, nicht recht wohl ward und er die wunderlichen Ausflüchte wählte, die ich jetzt noch einmal nachzulesen bitte. Ich füge hinzu, dass die Beschuldigten dies alles zurückhaltend zunächst nur als gelegentliche Entstellung des Manuscriptes bezeichnet hatten.

3. Als Herr Schmidt die grundlose Verdächtigung bezüglich des Doketismus das zweite Mal erhob, fügte er hinzu „vielleicht rechtfertigt er (Prof. Spiegelberg) sich, resp. Herrn Jacoby ob der stillschweigenden Benutzung meines Hinweises auf Joh. 15, 20. Herr Jacoby hat nach eigenem Geständniss[1]

[1] Der Ausdruck war hier mir und den Collegen, die ich fragte, allen räthselhaft geblieben. Erst während ich jetzt mich quäle, mich in die wunderlichen Gedankengänge Herrn Schmidts hineinzuversetzen, um ihm gerecht zu werden, sehe ich die Möglichkeit einer Lösung. Die Verfasser hatten, als sie in dem nach ihrer früheren Annahme sprichwörtlichen Ausdruck „wisset nün: sie liefen hinter mir her, wie man hinter dem Winde herläuft“ die letzten Worte mit vollem Rechte wegliessen, nicht mehr übersetzt „sie liefen hinter mir her“, was jetzt stilistisch unmöglich war, sondern „wisset, dass man mich verfolgt hat, **wie man verfolgt hat .....,.“ und dann eine Lücke gelassen. Dies Wort** „verfolgt“ steht nun in anderer Wendung in Luthers Uebersetzung zur zweiten Hälfte von Johannes 15, 20 und auf diese hatte Herr Schmidt zuerst verwiesen, ja sie angeführt. Er hat das wirklich auch in seiner Recension als wichtige Anklage vorgebracht, und ich hatte vielleicht unrecht, dies bisher nur humoristisch zu fassen. Sollte er sich deshalb aus der Behauptung: „den ersten Theil habe ich gekannt“ unwillkürlich ein Geständniss: „im zweiten habe ich Herrn Schmidt benutzt“ gebildet haben? Er müsste dann freilich im Eifer des Kampfes später selbst vergessen haben, was er mit dem Worte meinte. Die Vermuthung, dass dann soviel

nur die einführende Formel benutzen können, um dem Vorwurf der Benutzung zu entgehen". Es handelt sich um dieselbe Stelle, deren Eingang die Verfasser ergänzt hatten „denket an das, [was ich gesagt habe] zu euch allen". Zu dieser Formel hatte sich Herr Jacoby eine Anzahl Parallelstellen notirt, darunter auch Joh. 15, 20 (ausgeschrieben): μνημονεύετε τοῦ λόγου, οὗ ἐγὼ εἶπον ὑμῖν, sie aber in dem nach Berlin gesandten Manuscript vergessen oder als unwesentlich fortgelassen. Nur eine Art Paraphrase „und er erinnert sie an ein Wort, das er ihnen einst gesagt hat" zeigte, wie Herr Schmidt jetzt weiss, dass er die Johannesstelle kannte. Herr Schmidt hatte erkannt, dass sich auch die Fortsetzung des Johannes-Spruches mit den folgenden koptischen Resten nahe berühre, was die Verfasser wegen der früher erwähnten irrigen Annahme einer Interpunktion und Worttrennung nicht gesehen hatten. Als das nach Berlin gesandte Manuscript gedruckt wurde, fügte Herr Jacoby in der zweiten Correctur bei: „zu der einführenden Formel cf. Joh. 15, 20". Herr Prof. Spitta fragte gleich nach dem Druck Herrn Jacoby, ob sich denn nicht auch die weiteren Johannes-Worte mit dem koptischen Text vereinigen liessen, und erhielt die Antwort, das glaubten die Verfasser jetzt auch, könnten aber davon keinen Gebrauch machen, da Herr Schmidt in seinem Gutachten hierauf hingewiesen habe. So wurde mir die Sache wenigstens später erzählt. Prof. Spitta war von der Loyalität seines Schülers voll überzeugt. — Da Herr Spiegelberg für die Ehre seines Mitarbeiters gegen Herrn Schmidts wiederholte Verdächtigung eintreten wollte, schrieb er in der Entgegnung kurz: „auch die Verweisung auf Joh. 15, 20 befindet sich in dem ursprünglichen Manuscript". Herr Jacoby hatte, als Herr Schmidt seine Beschuldigungen wegen des Doketismus wiederholte, mir auf meine Bitten sein Manuscript gezeigt

---

Tinte und Druckerschwärze, soviel Verdächtigung und Beschimpfung an das Erstreiten dieses „geistigen Eigenthums" gewendet und ernsthafte Männer Monate lang mit Briefen und Untersuchungen um diese — mild gesprochen — armselige Quisquilie bemüht werden konnten, ist mir freilich selbst so seltsam, dass ich sie nicht ganz zu glauben wage.

und es dann auf meinen Rath zu Herrn Prof. Ficker getragen, damit dieser es bewahre und eventuell andern zur Einsicht zugänglich mache. An diesen schrieb nun Herr Schmidt, ob die Verweisung in dem nach Berlin gesandten Manuscript stünde. Herr Ficker antwortete in diesem Manuscript, welches dem Druck zu Grunde gelegen habe, stünde sie nicht, wohl aber stünde ein Verweis auf die einführende Formel zwei Mal in den Concept- und Collectaneenblättern, die ihm Herr Jacoby ausserdem übergeben hätte. Um Herrn Schmidt zu überzeugen, beschrieb er ihre Paginirung und ihr Aussehen möglichst genau und erzählte am Abend mir fröhlich, er hoffe Herrn Schmidt von seiner Beschuldigung abgebracht zu haben. Herr Schmidt aber druckte in seinem „letzten Wort“: „Herr Spiegelberg hat die Stirn, weiterhin zu behaupten, dass auch die Verweisung auf Joh. 15, 20 sich in dem ursprünglichen Manuscript befinde, sodass der von mir gegen Herrn Jacoby geäusserte Vorwurf diesen in keiner Weise treffe. Ich stehe nicht an, diese Behauptung für eine **Unwahrheit und Irreführung der Leser**[1] zu erklären, denn auf meine Anfrage bei Prof. Ficker erhalte ich freundlichst folgende Antwort: „In der Druckvorlage, also dem nach Berlin gesendeten Manuscript, habe ich einen Verweis auf Joh. 15, 20 nicht finden können“. So wird meine Behauptung einer stillschweigenden Benutzung dieses wichtigen Nachweises durch das Manuscript vollständig bestätigt — bei der obigen ganz falschen Uebersetzung konnte Herr Jacoby gar nicht auf Joh. 15, 20 verweisen[2] — und ebenso ist das von mir angegebene Geständniss des Herrn Jacobys, er habe nur die einführende Formel benutzen können, um dem Vorwurf der Benutzung zu entgehen, nicht „eine völlig aus der Luft gegriffene neue Verdächtigung“,[3] sondern eine gesicherte Thatsache, da er dies

[1] **Von Herrn Schmidt durch Fettdruck hervorgehoben.**

[2] Herr Jacoby hatte übersetzt: „denket an das [was ich gesagt habe zu euch allen,]“ und hiermit verglichen: μνημονεύετε τοῦ λόγου οὗ ἐγὼ εἶπον ὑμῖν.

[3] Diese Worte hatte Prof. Spiegelberg nicht von diesem angeblichen Geständniss, sondern von Herrn Schmidts Behauptungen über den Doketismus

ehrliche Geständniss einem Professor der Theologie in Strassburg gegenüber abgelegt hat. Sollte aber Herr Jacoby an der gleichen Gedächtnissschwäche wie Herr Spiegelberg leiden, so werde ich den Namen des Betreffenden ihm gern zur Verfügung stellen". Etwas ganz anderes schien aus dem „Geständniss" mit einem Mal geworden, und Herr Prof. Spitta säumte nicht, den hierdurch erweckten Verdacht energisch zurückweisen zu lassen. So hat Herr Schmidt denn das von ihm angeblich gehörte Geständniss auch jetzt in seinem Buch als s a c h l i c h durchaus übereinstimmend, mit dem was Herr Jacoby behauptet (oder wie Herr Schmidt schreibt, eingesteht), bezeichnet. Auch es ist ihm offenbar jetzt ganz nebensächlich. Die Verkehrung der Aeusserungen Prof. Fickers in das gerade Gegentheil, von dem, was er gemeint hatte, empörte damals alle Betheiligten. Bei ruhiger Erwägung wird man zugeben dürfen, dass, da Prof. Spiegelberg unvorsichtiger Weise das Wort „ursprüngliches Manuscript" für den Entwurf gebraucht hatte und dasselbe, ohne es zu merken, an einer anderen Stelle für das nach Berlin gesendete Manuscript im Gegensatz zu Herrn Schmidts Erfindungen verwendet hatte, dieser, der ja sehr leidenschaftlich erregt war, in gutem Glauben gehandelt haben kann. Für einen ruhig denkenden Menschen konnte freilich nie ein Zweifel daran sein, dass Herr Prof. Ficker, wenn er dem Manuscript, nach dem der Druck erfolgt sei, die Collectaneen- und C o n c e p t - blätter, die V o r a r b e i t e n entgegenstellte, letztere als die früheren bezeichnen wollte. Indess Herr Schmidt versichert, dass er niemals an diese Möglichkeit gedacht habe, und dass er die ganzen genauen Angaben über die Art der Blätter für nur der Vollständigkeit halber zugefügt gehalten habe. Was Herr Schmidt in seiner neusten Schrift hinzufügt, Herr Jacoby habe ein Jahr nach Ausbruch des Streits einen Prioritätsanspruch erhoben und Concept-Material in eine wissenschaftliche Debatte eingeführt, was durchaus unstatt-

---

gebraucht. Des „Geständnisses" war damals mit keinem Wort gedacht. Was Herr Schmidt durch diese Erfindung erreichte, liegt auf der Hand.

haft, ja sogar rundweg abzulehnen sei, befremdet etwas. Ich dachte, Herr Schmidt hätte den Prioritätsstreit auf Grund ungedruckten Materiales mit den schwersten Verdächtigungen eröffnet, und ich wüsste nicht, wie man solche anders als mit ungedrucktem Material zurückweisen könnte, wenn man sie beantwortet.

Herr Ficker setzte Herrn Schmidt eingehend auseinander, was er gemeint hätte, worauf Herr Schmidt erst Herrn Jacobys Loyalität anerkennen wollte, dann aber plötzlich anfing, sich zu erkundigen, ob diese Blätter nicht doch nachträglich verfertigt sein könnten. Prof. Ficker widersprach lebhaft und legte immer wieder dar, dass und warum diese Blätter nothwendig vor die endgiltige Gestaltung des Textes und dessen Sendung nach Berlin fallen müssen. Das Resultat ist, dass Herr Schmidt in seinem Buch *In memoriam* eine ganze Sammlung neuer Verdächtigungen vorbringt. Natürlich hat Herr Spiegelberg beabsichtigt, dass man unter dem „ursprünglichen Manuscript" das nach Berlin gesendete verstünde (S. 19). Die Worte „schmählicher Missbrauch, unerhörte Zweideutigkeit" u. s. w. genügen dem Verfasser kaum. Die Concept- und Collectaneen-Blätter sind selbstverständlich nach dem Berliner Manuscript und auf Grund von Herrn Schmidts Gutachten verfasst; aber Herr Jacoby hat nicht etwa gefälscht; er hat nur vergessen, wann er sie geschrieben hat, er hat sie erst nach einem Jahre zufällig gefunden, hält sie jetzt für älter und beruft sich in Folge eines Gedächtnissfehlers auf sie. Dass Prof. Ficker das angesichts der Blätter für unmöglich erklärt, wird wenigstens nicht verschwiegen; so wird es auch mir nichts helfen, wenn ich das Zeugniss ablege, dass es ganz unmöglich ist, dass das entscheidende Blatt mit seinem Durcheinander von Notizen und Ergänzungsversuchen nach dem Manuscript und vor dem Druck gefertigt ist. Entweder liegt hier die raffinirteste Fälschung vor, die je zum Betruge verwendet ist, oder das Blatt gehört einem früheren Entwurf an. Aber ich verstehe auch nicht, wie Herr Schmidt sich den Gedächtniss-Irrthum denkt. Er behauptete doch früher und hat diese Beschuldigung nicht

etwa zurückgenommen, Herr Jacoby habe sein Gutachten geplündert und zur Verdeckung dieses seines Verfahrens den Verweis auf die einführende Formel beschränkt.[1] Und ziemlich gleichzeitig soll Herr Jacoby den ebenso geformten Verweis in bestem Glauben auf ein Conceptblatt geschrieben haben? Und noch mehr: jetzt wissen wir endlich, dass Herr Schmidt schon vor dem Druck seiner Recension von Prof. Spitta gehört hat, Herr Jacoby behaupte, die Einleitungsformel schon früher mit Johannes 15, 20 verglichen zu haben; Herr Schmidt behauptete vom ersten Moment ohne jeden Grund und Anhalt, dass das wahrheitswidrig sei, und er findet jetzt ebenso anhaltslos die Behauptung, Herr Jacoby habe auf Grund seines Gutachtens unmittelbar vorher das Conceptblatt in bestem Glauben entworfen und sei nach einem Jahr dadurch zu einem Gedächtnissfehler verführt worden.

Da die ganzen Beweiskünsteleien des Herrn Schmidt darauf fussen, dass dieses Blatt erst nach einem Jahre aufgetaucht sei, so bezeuge ich hiermit, dass ich fast von dem Moment ab, wo ich aus den Sommerferien zurückgekehrt, mit den Verfassern über die Recension des Herrn Schmidt sprach, nach meiner Erinnerung Ende September, von einem solchen Blatt als von einem Theil der Vorarbeiten hörte. Herr Schmidt wird also, wenn er seine anhaltslosen Beschuldigungen weiter bilden will, jetzt wenigstens drei Männern Fälschung oder Lüge vorwerfen müssen.

Ich habe damit zugleich alles erwähnt, was Herr Schmidt in dem einzig zur Discussion gezogenen Hauptpunkt seiner Anklage den beiden Herren vorgeworfen hatte. Er hat auf Grund eines an sich begreiflichen eigenen und fremden Aergers den peinlichsten aller Processe begonnen, den Streit nicht um eigene bestimmte Gedanken, sondern um An-

[1] Er hob dabei besonders hervor, dass es ein junger Theologe sei, der so handle; er sprach schon in der ersten Erwiderung von der „hilflosen Lage", in die seine Gegner durch die Recension versetzt seien; kurz er hat nichts versäumt, hervorzuheben, dass sich sein Angriff gegen die sittliche Person des Gegners richte; nur darum habe ich das Wort ergriffen.

regungen, die er gegeben und um Fehler, die er verhütet haben will. Wie er dabei verfahren ist, hat sich gezeigt. Ich verzichte darauf, auf einzelne Entstellungen und Seltsamkeiten einzugehen; in leidenschaftlicher Polemik kommt mancherlei vor. Die Art, wie Herr Schmidt seinen Hauptangriff führte, dürfte in der Geschichte deutscher Wissenschaft wenig Vorbilder haben.

Verzeichniss der herausgegebenen Texte.

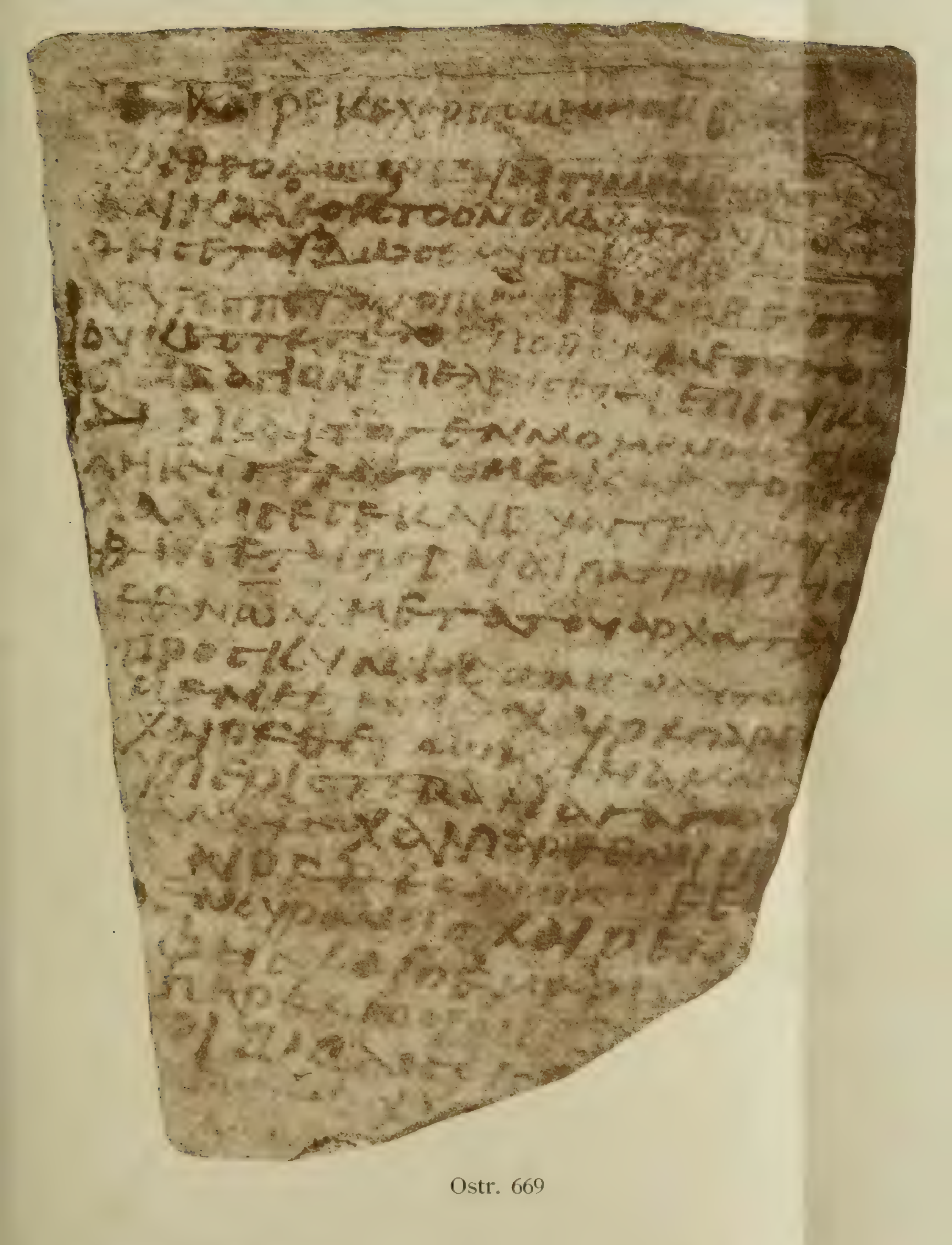
Register.

Berichtigung.

S. 105 Anm. 7 gehört zu S. 106 Zeile 1 von oben.

Papyr. gr. 481 v

Zu Reitzenstein, Zwei religions-



Ostr. 669

Zu „Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtliche Fragen“.

Verlag von Karl J. Trübner, Strassburg.

Soeben erschien:

GRUNDFRAGEN
DER
SPRACHFORSCHUNG

MIT RÜCKSICHT AUF W. WUNDTS SPRACHPSYCHOLOGIE ERÖRTERT

VON

B. DELBRÜCK.

8⁰. VII, 180 S. 1901. M. 4.—

Unter der Presse:

Zur Geschichte des Perikleischen Athen

von

Bruno Keil,

o. Professor an der Universität Strassburg.

8⁰. ca. 15 Bogen.

Aus Anlass eines durch die Strassburger Univ.- u. Landesbibliothek erworbenen Papyrusfundes ergeben sich überaus wichtige und z. T. umwälzende Aufschlüsse über die Glanzzeit der griechischen Geschichte, die in dieser Schrift im Zusammenhang dargestellt werden.

In Vorbereitung:

Kurze vergleichende Grammatik

der

indogermanischen Sprachen.

Auf Grund des fünfbändigen Werkes von Brugmann und Delbrück verfasst von

K. Brugmann.

Das grosse monumentale Werk von K. Brugmann und B. Delbrück hat mit der Veröffentlichung des fünften Bandes soeben einen glücklichen Abschluss erreicht. Damit ist der Zeitpunkt gekommen, einen Auszug aus diesem Werk für einen grösseren Kreis von philologisch Gebildeten ins Auge zu fassen. Der eine der beiden Verfasser hat sich bereit erklärt, diese Aufgabe zu übernehmen. Die «Kurze vergleichende Grammatik» soll die wichtigsten Thatsachen des grossen Werkes im Zusammenhang darstellen unter besonderer Berücksichtigung der klassischen Sprachen, des Germanischen, des Slavischen und des Altindischen und dabei den Umfang eines Bandes von ungefähr 40 Bogen nicht überschreiten.

Soeben erschien:

DIE GRIECHISCHE SPRACHE
im
Zeitalter des Hellenismus

Beiträge zur Geschichte und Beurteilung der κοινή.

Von

Albert Thumb

a. o. Professor an der Universität Freiburg i. B.

8⁰. VIII, 273 S. 1901. M. 7.—.

Die Erforschung der hellenistischen Sprache oder κοινή hat in den letzten Jahren einen erfreulichen Aufschwung genommen, der sowohl der biblischen wie der profanen Graecität zu gut gekommen ist. Dabei ist aber auch recht fühlbar geworden, wie vieles noch auf diesem erst durch die Inschriften und Papyri recht erschlossenen Gebiet zu thun ist, bis wir die Geschichte der griechischen Sprache von Alexander dem Grossen bis zum Ausgang des Altertums völlig überschauen. Das vorliegende Buch hat sich die Aufgabe gestellt, die Probleme und Desiderata der κοινήforschung zu skizzieren sowie einige Kapitel aus der Geschichte der κοινή auf Grund des bisher Geleisteten zu behandeln oder teilweise durch eigene Untersuchungen, die jedoch nur den Charakter von Stichproben aus dem reichen Quellenmaterial haben, weiterzuführen. Der Verfasser hielt es für seine besondere Aufgabe, die innigen Beziehungen zwischen der κοινή und dem Neugriechischen überall zu betonen und dadurch für die Forschung methodische Grundsätze aufzustellen, deren Befolgung für die weitere gedeihliche Arbeit auf diesem Gebiet unerlässlich ist. Das Buch wendet sich an alle, welche der Geschichte der griechischen Sprache Interesse entgegenbringen, besonders auch an die Theologen, welche die Bibelforschung in engste Fühlung zu den erörterten Problemen bringt; indem der Verfasser den heutigen Stand der κοινήforschung zusammenfasst und dazu Stellung nimmt, hofft er nicht nur das erwachte Interesse an diesen Fragen rege zu erhalten, sondern auch in weiteren Kreisen neues Interesse für den Gegenstand zu gewinnen. Die Darstellung gliedert sich in folgende 6 Kapitel: I. Begriff der κοινή und Methoden der Forschung. II. Der Untergang der alten Dialekte. III. Dialektreste in der κοινή. IV. Der Einfluss nichtgriechischer Völker auf die Entwicklung der hellenistischen Sprache. V. Dialektische Differenzierung der κοινή; die Stellung der biblischen Graecität innerhalb derselben. VI. Ursprung und Wesen der κοινή. — Beigefügt ist ein grammatisches und ein Wortregister.

Früher erschien:

THUMB, DR. ALBERT, HANDBUCH DER NEUGRIECHISCHEN Volkssprache. Grammatik, Texte und Glossar. 8⁰. XXV, 240 S. mit einer lithogr. Schrifttafel. 1895. M. 6.—, geb. M. 7.—

«Endlich einmal eine brauchbare Grammatik der neugriechischen Volkssprache, ein Buch, das nicht jenes aus allen möglichen Formen zusammengebraute Kauderwelsch der Zeitungen und Bücher, sondern die in gesetzmässiger Entwicklung entstandene lebendige Sprache der Gegenwart lehrt! Th. hat es verstanden, den wichtigsten Sprachstoff auf sehr knappem Raume mitzuteilen, indem er sich auf die Verzeichnung der Thatsachen mit den unentbehrlichsten Erklärungen beschränkte . . . Hundertmal bin ich nach einem praktischen Handbuch der neugriechischen Volkssprache gefragt worden, und stets war ich in Verlegenheit, was ich den Leuten eigentlich nennen sollte; die gleiche Verlegenheit drückte mich jedesmal, wenn ich eine Vorlesung über neugriechische Grammatik hielt und den Zuhörern zur Vereinfachung und Erleichterung des Unterrichts etwas Gedrucktes in die Hand geben wollte. Wer die Not so an eigenster Haut gefühlt hat, wird dem Verfasser für seine schöne Arbeit doppelt dankbar sein . . .» *Byzantinische Zeitschrift 1895 S. 220.*

Collignon, Geschichte der griechischen Plastik (Fortsetzung).

Darstellungen der griechischen Plastik am meisten den Anforderungen der Gegenwart entspricht, am besten über den Stand der Forschung orientirt und sich am besten liest. Wenn C. von der deutschen Forschung einen sehr ausgiebigen Gebrauch macht und ganz vorzugsweise auf deutsche Arbeiten verweist, so kann uns das ja nur freuen; es ist ein Beweis mehr dafür, dass wenigstens auf diesem Gebiete keine nationalen Schranken bestehen, sondern überall gemeinsame Arbeit herrscht . . . Die Ausstattung des Buches ist der der Originalausgabe durchaus ebenbürtig, und trotzdem ist, ein seltener Fall, der Preis nicht unerheblich geringer. . . " *Literar. Centralblatt 1897 Nr. 44.*

„Das vorliegende Werk bedarf nach den in diesen Blättern zuletzt Band 33 (1897) S. 498 f. gegebenen Ausführungen für die Bibliotheken der Gymnasien und Gymnasiallehrer keiner Empfehlung mehr, doch ist es erfreulich, die Verbreitung desselben an bayerischen Gymnasien bereits feststellen zu können, und erwünscht, nochmals der Hoffnung Ausdruck zu verleihen, dass durch die Anschaffung desselben die qualvolle Lectüre von Overbecks bekanntem Buche immer seltener wird. Denn es bleibt für jeden billig und unabhängig urtheilenden Archäologen die Thatsache bestehen, dass die deutsche archäologische Literatur eine so sachgemäss, klar und anregend geschriebene Darstellung der griechischen Sculptur nicht aufzuweisen hat und deshalb gerne das durch die Freigebigkeit des Verlegers und die gewissenhafte Mühewaltung des Uebersetzers in seinem Werte erhöhte Buch des französischen Gelehrten Collignon in deutscher Uebertragung entgegennimmt . . ."



Probe der Abbildungen.

II. Band, Fig. 235. Dionysos. Marmorkopf aus den Caracallathermen. (Britisches Museum.)

Heinrich Ludwig Urlichs, München,
Blätter für das bayr. Gymnasialwesen 1897 Heft 11/12.

„. . . Schon die vier bisher erschienenen Lieferungen lassen die Wahrheit des [in der Ankündigung] Gesagten deutlich erkennen; der Herr Verfasser zeigt sich über das grosse Gebiet, das von der Kunstgeschichte eingenommen wird, wohl unterrichtet, er weiss einen festen Standpunkt innerhalb der noch auf- und abwogenden Meinungen zu gewinnen und, was er bietet, mit solcher Liebenswürdigkeit vorzutragen, dass der Leser sich von ihm gern durch das Labyrinth der verschiedenen Ansichten hindurchgeleiten lässt . . . Dem Buche ist weite Verbreitung zu wünschen." *Zeitschrift f. d. Gymnasialwesen 1897 Nr. 10.*

Fortsetzung siehe nächste Seite.

Collignon, Geschichte der griechischen Plastik (Fortsetzung).

(I. Band 1. Lief.). „ . . . Wir Deutsche besitzen freilich aus der Feder J. Overbeck's unter gleichem Titel ein Buch, dessen Verbreitung schon durch das Erscheinen der 4. Auflage hinreichend gekennzeichnet wird. Immerhin kann daneben das Bedürfniss nach einem handlichen, frisch und aus einem Guss entworfenen Werke desselben Stoffes zugestanden werden. Collignon's Arbeit hält zweifellos die rechte Mitte, ist geschmackvoll und fleissig durchgeführt und mit geschickter Auswahl reich illustrirt, ohne dadurch besonders kostspielig zu werden. Thraemer's Uebersetzung ist eine wirkliche Verdeutschung, während seine Anmerkungen nicht nur die seither hinzugewachsene Literatur nachtragen, sondern auch den Stand der Fragen, wo er sich etwa verschoben hatte, sorgsam zurecht rücken und gelegentlich zu fördern suchen . .

Die inzwischen erschienenen Lieferungen 2 und 3 behandeln den auf dem Humus der alten Culturen triebkräftig emporwachsenden „Archaismus" der griechischen Plastik. Die Vorzüge, denen diese Epoche selber ihren Reiz verdankt: das Organische, Durchsichtige, Strebsame der Entwickelung, den Einsatz besten Könnens, frische und liebevolle Behandlung des Einzelnen, möchte man auch vorliegender Darstellung derselben nachrühmen. Auf aussergewöhnlich guter Höhe halten sich auch die Abbildungen . . ."

Deutsche Rundschau 1895/96 Nr. 13.



Probe der Abbildungen.

II. Band, Fig. 173. Statue des Maussolos vom Mausoleum (Britisches Museum).

GRIECHISCHE GESCHICHTE

VON

JULIUS BELOCH.

Erster Band: **Bis auf die sophistische Bewegung und den peloponnesischen Krieg.**

Gr. 8⁰. XII, 637 S. 1893. Broschirt M. 7.50, in Halbfranz geb. M. 9.50

Zweiter Band: **Bis auf Aristoteles und die Eroberung Asiens.** Mit Gesamtregister und einer Karte.

Gr. 8⁰. XIII, 720 S. 1897. Brosch. M. 9.—, in Halbfranz geb. M. 11.—

I. u. II. Band complet in 2 Halbfranzbände gebunden M. 20.—.

«. . . Wir haben hier ein Buch vor uns, das unbedingt zu den bedeutsamsten Erscheinungen der geschichtlichen Litteratur der letzten Zeit zu rechnen ist. Beloch betont selbst, dass er das Gebäude fast überall von den Grundlagen neu aufgeführt habe und manche Gebiete, wie die Wirtschaftsgeschichte, bei ihm zum erstenmal zu ihrem Recht kommen; ebenso, dass er kein Nebeneinander von Sondergeschichten (athenische, spartanische u. s. w.) biete, sondern die Entwickelung der ganzen hellenischen Nation von einheitlichen Gesichtspunkten zu erfassen suche. Dabei hüte er sich, ein Phantasiegemälde der ältesten Zeit zu entwerfen, und richte seine Absicht vielmehr darauf, nur das mitzuteilen, was wir auf Grund des archäologischen Befundes, des homer. Epos, der sprachgeschichtlichen Forschung mit Sicherheit zu erkennen vermögen. Man wird nicht bestreiten können, dass alle diese Züge, in denen Beloch selbst die charakteristischen Merkmale seiner Art zu forschen und zu arbeiten erblickt, wirklich in dem Buche hervortreten.

. . . . Wir hoffen, dass das gediegene Werk den Absatz findet, den es verdient, und wüssten denen, welche sich in verhältnismässiger Kürze über den jetzigen ungefähren Stand unseres Wissens von griechischer Geschichte unterrichten wollen, nichts Besseres als Beloch zu empfehlen. In 2 Bänden wird der ganze Stoff völlig bewältigt werden und zwar so, dass neben einem anziehend, manchmal glänzend geschriebenen Text, zahlreiche Anmerkungen hergehen, die alle wesentlichen Quellen- und Litteraturnachweise darbieten . . . . Die Ausstattung des Werkes ist vorzüglich; der Preis von 7 M. 50 Pfg. für 40 Bogen ein überaus mässiger.»

Prof. G. Egelhaaf, Württ. Korrespondenzblatt f. Gelehrten- u. Realschulen, 1894 Heft 1.

«Der eigentliche Vorzug des Werkes liegt auf dem Gebiete der Darstellung der wirtschaftlichen und socialen Grundlagen des Lebens, in denen B. die materiellen Grundlagen erkennt, auf denen sich die grossartigen Umwälzungen, auch der geistigen und politischen Entwickelung vollzogen. Da B. gerade in dieser Beziehung das Material beherrscht, wie nicht leicht ein anderer Forscher, so durfte man hierin von seiner Darstellung Ausführliches und Vorzügliches erwarten . . . . Glanzpunkte sind der VII. Abschnitt: Die Umwälzung im Wirtschaftsleben (vom 7. zum 6. Jahrh.) und der XII.: Der wirtschaftliche Aufschwung nach den Perserkriegen . . . . Ueber die Bevölkerungsverhältnisse, über die Getreideeinfuhr, über das Aufhören der Natural- und den Beginn der Geldwirtschaft, die Erträgnisse der Industrie und des Handels, über Zinsen, Arbeitslöhne etc. erhalten wir die eingehendsten Aufschlüsse und wundern uns, wie diese wichtigen Dinge bei der Darstellung der griechischen Geschichte bisher unberücksichtigt bleiben konnten. . . . Die Form der Darstellung ist eine ausserordentlich gewandte und fliessende.» *Bl. f. d. Gymnasialschulwesen, XXX. Jahrg. S. 671.*

Soeben erschien:

REALLEXIKON
DER
INDOGERMANISCHEN ALTERTUMSKUNDE.

GRUNDZÜGE
EINER
KULTUR- UND VÖLKERGESCHICHTE ALTEUROPAS
VON

O. SCHRADER,

o. Professor an der Universität Jena.

Lex. 8°. XL, 1048 S. 1901. Broschirt M. 27.—, in Halbfranz geb. M. 30.—.

Die indogermanische Altertumskunde will die Ursprünge der Civilisation der indogermanischen Völker an der Hand der Sprache und der Altertümer, sowohl der prähistorischen wie der geschichtlichen, ermitteln. Was auf diesem an Ergebnissen und Streitfragen reichen Arbeitsgebiet bis jetzt geleistet worden ist, soll das vorliegende Reallexikon der idg. Altertumskunde zusammenfassen und weiter ausbauen. Zu diesem Zwecke stellt sich das Werk auf den Boden der historisch bezeugten Kultur Alteuropas, wo die Wurzeln und der Schwerpunkt der idg. Völker liegen, löst dieselbe unter geeigneten Schlagwörtern in ihre Grundbegriffe auf und sucht bei jedem derselben zu ermitteln, ob und in wie weit die betreffenden Kulturerscheinungen ein gemeinsames Erbe der idg. Vorzeit oder einen Neuerwerb der einzelnen Völker, einen selbständigen oder von aussen entlehnten, darstellen. So kann das Reallexikon zugleich als Grundzüge einer Kultur- und Völkergeschichte Alteuropas bezeichnet werden, indem die Rekonstruktion vorgeschichtlicher Zustände nicht sowohl Selbstzweck, als Hilfsmittel zum Verständnis der geschichtlichen Verhältnisse sein soll. Im allgemeinen begnügt sich das Werk damit, das erste Auftreten einer Kulturerscheinung festzustellen und ihre weitere Geschichte den Altertumskunden der idg. Einzelvölker zu überlassen, für die das Reallexikon eine Einleitung und Ergänzung sein möchte. Ein besonderer Nachdruck ist auf die Terminologie der einzelnen Kulturbegriffe gelegt worden, da es die Absicht des Werkes ist, den kulturhistorischen Wortschatz der idg. Sprachen, was hier zum ersten Mal versucht wird, als Ganzes sachlich und übersichtlich zu ordnen, sowie sprachlich zu erklären. Dabei sind ausser den eigentlichen Kulturbegriffen auch solche Begriffe als selbständige Artikel in das Reallexikon aufgenommen worden, welche für die Kulturentwicklung, die Wanderungen, die Rassenzugehörigkeit der idg. Völker sowie für die Urheimatsfrage, die einer erneuten Prüfung unterzogen wird, irgendwie von Bedeutung sein können.

